(۵)

روحِ اقبال

بہ سوادِ دیدۂ تو نظر آفریدہ ام من
بہ ضمیرِ تو جہانے دگر آفریدہ ام من
ہمہ خاوران بہ خوابے کہ نہاں ز چشمِ انجم
بہ سرودِ زندگانی سحر آفریدہ ام من

اقبال

روحِ اقبال

مولفہ

ڈاکٹر یوسف حسین خان

شعبۂ تاریخ و سیاسیات جامعہ عثمانیہ سرکار عالی

حیدرآباد (دکن)

مع مقدمہ

جناب ڈاکٹر رضی الدین صاحب صدیقی

ایم اے، پی ایچ ڈی

پروفیسر جامعہ عثمانیہ سرکار عالی

مطبوعہ اعظم اسٹیم پریس گورنمنٹ ایجوکیشنل پرنٹرز

حیدرآباد (دکن)

۱۹۴۱ء

قیمت مجلد (سے ۸/) سکہ انگریزی (للعہ) سکہ عثمانیہ

قیمت غیرمجلد (۴/) سکہ انگریزی (۱۲/) سکہ عثمانیہ

فہرست مضامین

نذرِ عقیدت

ان اوراق کو اظہار اخلاص و احترام کے طور پر برادر محترم ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب کی خدمت گرامی میں پیش کرنے کی عزت حاصل کرتا ہوں جن کے ایثار و عمل کی مثال نے فکر اقبال کے بہت سے گوشوں کو میرے سامنے روشن کر دیا۔

یوسف

مقدمہ

از

جناب ڈاکٹر رضی الدین صاحب صدیقی۔ ایم اے۔ پی ایچ ڈی۔ پروفیسر ریاضیات جامعہ عثمانیہ
سرکار عالی حیدرآباد (دکن)

یہ امر مسلمہ ہے کہ ایک غیر معمولی ذہین اور بڑا مفکر اپنے خاص غور و فکر کے علاوہ ہر مبداءِ علم و فضل سے خیالات اور تصورات حاصل کرتا ہے اور انھیں اپنا لیتا ہے۔ وہ ان خیالات کا محض ترجمان نہیں ہوتا بلکہ انھیں اپنے آئینہ افکار میں منعکس کرتا ہے اور پھر اپنے ذاتی اصول اور ایقان کی روشنی میں ایک جامع اور مرتب نظام دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے۔ بالکل یہی کیفیت اقبال کی ہے۔ خواہ ہم ان کی شاعری کا مطالعہ کریں یا ان کی تقریریں اور خطبات پڑھیں ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ ان کا مطالعہ بہت وسیع، ان کا علم عمیق اور بے پایاں اور ان کا تخیل انتہائی درجہ بلند پرواز تھا۔ وہ فلسفہ اور الٰہیات کے قدیم اور جدید اصول مباحث پر پوری طرح حاوی تھے۔ انھوں نے زندگی کے تمام بڑے مسائل کا شاعر، فلسفی اور بندۂ مومن کی حیثیت سے بغور مطالعہ کیا تھا۔ ایک ہی ذات میں ان تینوں خصوصیات کا جمع ہونا نوادرات میں سے ہے۔

عمرہا در کعبہ و بت خانہ می نالد حیات ۔۔۔ تا ز بزم عشق یک دانائے راز آید بروں

لیکن جب کبھی ایسا دانائے راز پیدا ہوتا ہے تو پھر غیر معمولی نتیجوں اور انکشافات کا ظہور پذیر ہونا لازمی ہے! اقبال نے فلسفی کی حیثیت سے جو کچھ سوچا اور سمجھا اور بندۂ مومن کی حیثیت سے ان پر جو واردات گزریں انھیں ایسی دلکش شاعرانہ زبان میں ادا کیا ہے کہ وہ پڑھنے اور سننے والوں کے دل پر راست اثر کرتی ہیں۔ ان کی شاعری اور ان کے فلسفے میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ فلسفہ منطقی زبان اور

تحلیلی طریقہ، استدلال اختیار کرتا ہے اور شاعری راست قلب اور روح سے ہمکلامی کرتی ہے:

حق اگر سوزے ندارد حکمت است　　　شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

اقبال کی ایک دوسری خوبی جو ہر بڑے مفکر میں ہوا کرتی ہے ان کے ذہن کی لچک تھی جس کی مدد سے وہ نئے اور زیادہ صحیح خیالات اور افکار کو اخذ اور جذب کر لیتے تھے۔ چنانچہ اپنے خطبات "تشکیل الہیات اسلامیہ" کے پہلے صفحہ پر ہی وہ اس لچک اور صلاحیت کو اپنی تمام تفکر کی اساس ٹھیراتے ہیں اور کہتے ہیں:۔

"فلسفیانہ تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں ہے۔ جوں جوں علم وسیع ہوگا اور ذہنی اور دماغی قابلیتیں بڑھیں گی اور ہر تصویر کے نئے رخ انسانوں کے سامنے آتے جائیں گے، یہ ممکن ہے کہ ان خطبوں میں پیش کئے ہوئے خیالات اور تصورات سے زیادہ صحیح اور زیادہ مبسوط تصورات دستیاب ہو سکیں۔ ہمارا فرض ہے کہ احتیاط کے ساتھ انسانی ذہنی ترقی کا بغور مطالعہ کرتے رہیں۔"

خواہ کوئی شخص اقبال کے کلام کا مطالعہ کرے وہ ضرور محسوس کرے گا کہ اقبال علوم قدیم وجدید کی تقریباً تمام صنفوں سے بخوبی واقف تھے۔ یہ امر تو تعجب خیز نہیں کہ وہ ادب اور فلسفہ کے ہر پہلو پر حاوی تھے کیونکہ یہ تو بہر حال ان کے پیشہ کی چیزیں تھیں لیکن یہ بات یقیناً ان کے ناظرین کے لئے حیرت انگیز ہوگی کہ وہ طبیعی، حیاتی اور عمرانی علوم کے بنیادی اصولوں اور فلسفہ پر ان کے اثر سے بخوبی واقف تھے۔ انھوں نے ان علوم کے عام اصولوں کا ایسا گہرا مطالعہ کیا تھا کہ وہ اپنے فلسفیانہ اور الٰہیاتی مباحث میں ان کو دلیل اور سند کے طور پر بے تکلف استعمال کرتے تھے۔ اس قسم کی بے شمار مثالیں ان کے کلام اور خطبات میں موجود ہیں اور خصوصاً خطبات تو ان سے مملو ہیں۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی پہلوؤں پر اس قدر ہمہ گیر اور وسیع نظر رکھنے والا مشرقی شاعر سعدی اور رومی کے بعد سے اقبال کے سوا کوئی اور نہیں ہوا۔

زعہد شیخ تا ایں روزگارے   نزو مروے بجان ما شرارے

اقبال نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ انھوں نے انسانوں کی رہنمائی کے لئے کوئی نیا راستہ تراشا ہے بلکہ وہ ہمیشہ کہتے رہے کہ یہ وہی سیدھا راستہ ہے جس کو خداوند کریم ابتدائے آفرینش سے آج تک برابر بتلاتا رہا ہے اور جس کو اسلام نے مکمل تفصیل اور وضاحت کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا لیکن چونکہ وقت کے گزرنے کے ساتھ انسان اس سیدھے راستہ سے دور ہوتے گئے اس لئے اقبال کی ساری کوششیں اس نقطہ پر مرکوز تھیں کہ ان ابدی حقیقتوں کو تازہ کریں اور انسانوں کو اسی خدائی راستہ پر لگا دیں۔ اس مقصد کے حصول کے لئے انھوں نے وہ پیرایہ اختیار کیا جو پڑھنے والوں کے دلوں پر زیادہ سے زیادہ اثر کر سکے ان کی تمام تعلیم شروع سے آخر تک اسلامی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے کیونکہ اسلامی اثر ان کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا۔

شوق مری لے میں ہے شوق مری نے میں ہے   نغمۂ اللہ ہو میرے رگ و پے میں ہے

اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایہ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے۔ اگر مثنوی روم کو آٹھ سو برس قبل "قرآن در زبان پہلوی" سمجھا گیا تھا تو ہم کلام اقبال کو بھی اس الف ثانی میں وہی رتبہ دے سکتے ہیں۔

اپنی زبان کے چند الفاظ کو الٹ پھیر کر مرعوب کن یا خوش آئند جملے بنانا شاعری نہیں ہے۔ شعر و ادب کی بنیاد یا تو انسان کے ذاتی تجربوں اور احساسات پر ہوتی ہے یا کائنات اور زندگی کے حقائق کے متعلق غور و فکر پر جس میں دوسرے مفکرین کے خیالات اور تجربوں سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آرٹ میں ایک بڑا عنصر غیبی الہام و القا کا ہوتا ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ الہام یا القا بھی صرف انھیں لوگوں پر ہوتا ہے جنھوں نے ایک عمر کی محنت اور مشقت سے اپنے کو اس کے لئے تیار کیا ہو۔ شاعری بھی ایک حقیقت نگاری ہے جو اپنی مخصوص زبان رکھتی ہے جس طرح کہ سائنس اور حکمت میں حقیقت اصطلاحی زبان میں بیان کی جاتی ہے۔ الہامی شاعر کے ایک ایک شعر میں کائنات کے وہ راز مضمر ہوتے ہیں جن کے اظہار کے لئے حکیم یا فلسفی

صفحوں کے صفحے سیاہ کر دیتا ہے۔ اسی لئے ایک پیام رساں شاعر میں غیر معمولی صلاحیت اور قابلیت موجود ہونی چاہیئے۔ اقبال ایسی ہی صلاحیتوں اور قابلیتوں کے حامل تھے۔ ان کے کلام میں مشاہدات، واردات اور غور و فکر کے ایسے دقیق اور باریک نکتے پوشیدہ ہیں کہ ان کو بیان کرنے کے لئے روایتوں، تمثیلوں، تلمیحوں اور استعاروں سے مدد لینا ناگزیر ہے۔ اقبال نے قدیم و جدید علوم کے ذخیروں کو کھنگالا ہے اور ان سے استفادہ کیا ہے۔ خود بھی بے شمار نئی تشبیہیں اور ترکیبیں گھڑی ہیں اور اپنے مطلب کو ادا کیا ہے اس لئے وہ تعلیم یافتہ افراد بھی جن کا مبلغ علم زیادہ وسیع اور گہرا نہیں ہے اور جو غور و فکر کے عادی نہیں ہیں اقبال کے کلام کو کما حقہ نہیں سمجھ سکتے۔ پھر ہم نفسوں کی ناپختگی بھی اقبال کو مجبور کرتی تھی کہ وہ اپنے دلی مطلب کو رمز و کنایہ میں بیان کریں۔

وقت برہنہ گفتن است من بہ کنایہ گفتہ ام　　　　خود تو بگو کجا برم ہم نفسان خام را

اقبال کو ہمیشہ اپنی اس تنہائی کا احساس تھا کہ کوئی ہم دم ایسا نہیں ہے جس سے وہ ان رموز کو کہہ سکیں اور جو ان کی اس امانت کا حامل ہو سکے۔ یہاں تو حدیث دلبری اور رنگ و آب شاعری سے محفلیں گرم ہیں۔ یہاں ان کی بے تابی جان کو دیکھنے والا کون ہے۔ فرماتے ہیں:-

محفل رامش گری برہم زدم　　　　زخمہ بر تار رگ عالم زدم
بسکہ عود فطرتم نادر نو است　　　　ہم نشیں از نغمہ ام نا آشنا است
ناامید ستم ز یاران قدیم　　　　طور من سوزد کہ می آید کلیم
بحرم و از من کم آشوبی خطا است　　　　آں کہ در قعرم فرو آید کجا است
یک جہاں بر ساحل من آرمید　　　　از کراں غیر از رم موجے ندید

وہ بھری محفل میں بھی اپنے کو لالۂ صحرائی کی طرح تنہا پاتے ہیں۔ وہ شمع کی طرح ایک مدت تک سوزاں رہتے ہیں لیکن جب ایک شیدائی پروانہ بھی ان کے شعلہ کے گرد طواف نہیں کرتا تو ان کا دل بے تاب ہو جاتا ہے اور وہ پکار اٹھتے ہیں۔

شمع را تنہا تپیدن سہل نیست　　آہ یک پروانۂ من اہل نیست

اس تنہائی سے بیزار ہو کر وہ حضور باری میں دعا کرتے ہیں کہ ایک محرم ہمدم عطا کر جو دوسرے تمام خیالوں سے علٰحدہ ہو کر اپنے کو ان کے لئے وقف کر دے اور جو ان کے کلام کا متحمل ہو۔

خواہم از لطف تو یارے ہمدمے　　از رموز فطرت من محرمے
ہمدمے دیوانۂ فرزانۂ　　از خیال این و آں بیگانۂ
تا بجاں او سپارم ہوئے خویش　　باز بینم در دل او روئے خویش
سازم از مشت گل خود پیکرش　　ہم صنم او را شوم ہم آذرش

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا اقبال نے صدق دل سے کی تھی، ان کی زندگی کے آخری زمانے میں مقبول ہوئی اور چند ایسے افراد نمودار ہوئے جن کے لئے ان کی گہرائیاں قابل عبور تھیں اور جن کے لئے ان کا حرف مشکل سہل ہو گیا۔ ان افراد نے اقبال کے رموز و نکات کو سمجھ لیا اور ان کے پیغام کو عوام تک پہنچانے کا بیڑا اٹھا لیا۔ خود ان کو بھی اس کا احساس ہو چکا تھا۔ چنانچہ آخر میں انھوں نے اس کا اعتراف کیا ہے :-

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں　　یہاں اب مرے راز داں اور بھی ہیں

انھیں معدودے چند جوانوں میں سے جنھیں اقبال پیروں کی استادی کرتے ہوئے دیکھنا چاہتے تھے، ڈاکٹر یوسف بھی ہیں جن کو مشرقی اور مغربی تعلیم سے بہرہ ور ہونے کا موقع ملا۔ وہ اُردو، فارسی، انگریزی اور فرانسیسی زبانوں پر کافی عبور رکھتے ہیں اور علوم سیاسی کے ماہر ہیں۔ انھیں ادب کا بھی نہایت پاکیزہ ذوق فطرت سے ملا ہے اور اگرچہ وہ پیشہ ور ادیب اور نقاد نہیں ہیں لیکن ادب کے مختلف موضوعوں پر ان کے بعض معرکہ آرا مضمون شائع ہو کر خراج تحسین حاصل کر چکے ہیں۔ ان کی تقریریں بھی بہت مقبول ہوتی ہیں۔ جامعہ عثمانیہ میں وہ تاریخ اور سیاسیات کے کامیاب استاد مانے جاتے ہیں۔ سیاسی اور تاریخی موضوعوں پر ان کی انگریزی اور اُردو کتابیں بھی نکل چکی ہیں۔ ان کی ایک نمایاں خصوصیت جس کے باعث ہمارے دل میں ان کے لئے عزت

واحترام کا بے پایاں جذبہ پیدا ہوتا ہے ان کا علمی انہماک ہے وہ اپنا اکثر و بیشتر وقت علمی اور صرف علمی کاموں میں صرف کرتے ہیں جیسا کہ کسی جامعہ کے ایک استاد کے شایان شان ہے۔

ڈاکٹر یوسف کی شخصیت کسی تعارف کی محتاج نہیں خصوصاً جب سے انھوں نے رسالہ "سیاست" کی تدوین اور ادارت شروع کی ہے اور اس میں ان کے بلند پایہ مضمون چھپتے رہتے ہیں اُردو داں طبقہ اُن سے اچھی طرح واقف ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر صاحب کی کتاب پر کسی دوسرے شخص کا پیش لفظ لکھنا ایک بے جا جسارت ہے۔ ان کا نام اس بات کی کافی ضمانت ہے کہ ان تحریروں کو ہم انتہائی غور اور توجہ کے ساتھ مطالعہ کریں گے۔

اُردو پر فارسی کا اثر تو بہت قدیم ہے لیکن گزشتہ سو سال میں انگریزی کا بھی کافی اثر پڑا ہے۔ اُردو لکھنے پڑھنے والوں میں انگریزی دانوں کی ایک تعداد موجود ہے اور اردو کی علمی تحریروں میں انگریزی مصنفوں اور مفکروں کے حوالے جا بجا ملتے ہیں لیکن انگریزی کے علاوہ دوسری یورپی زبانیں خصوصاً فرانسیسی اور جرمن بھی بڑا ترقی یافتہ ادب رکھتی ہیں اور علوم، فنون اور فلسفہ میں ان قوموں کے بلند پایہ مفکرین کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ہماری زبان اور ہمارا ادب ان مفکرین کے خیالات اور افکار سے مالا مال ہو سکتے ہیں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ہمارے مصنفوں میں ان زبانوں کو اچھی طرح جاننے والے اور ان کے ادب پر عبور رکھنے والے کافی تعداد میں موجود ہوں۔ ابھی تک صرف خال خال ایسے لوگ نظر آتے ہیں اور ان میں ڈاکٹر یوسف ایک ممتاز شخصیت کے حامل ہیں ڈاکٹر صاحب کو فرانسیسی زبان اور ادب میں کافی دستگاہ حاصل ہے۔ ان کی تحریروں میں اکثر فرانسیسی مصنفوں کے حوالے ہوتے ہیں جن کی وجہ سے اُردو ادب میں بیش بہا اضافہ ہو رہا ہے۔ موجودہ کتاب میں بھی ڈاکٹر یوسف کی یہ خصوصیت نمایاں طور پر نظر آئے گی جس سے ان کے مطالعہ کی وسعت کا پتہ چلتا ہے۔ یہ بھی ایک وجہ ہے جس کے باعث ان کی کتاب ہمارے لئے زیادہ جاذب نظر ہو گئی ہے۔

ڈاکٹر یوسف کو اقبال کے کلام سے والہانہ شغف ہے اور انھوں نے اس کے ہر پہلو کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اگرچہ یہ کتاب بظاہر صرف تین مقالوں پر مشتمل ہے جو "اقبال اور آرٹ"، اقبال کا فلسفۂ تمدن،

اور "اقبال کے مذہبی اور مابعد الطبیعی تصورات" پر لکھے گئے ہیں۔ لیکن ان کے ضمن میں کلام اقبال کے تقریباً تمام اہم پہلوؤں پر روشنی پڑ گئی ہے۔ شاعری اور فنون لطیفہ کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اقبال کے شاعرانہ مسلک پر، رومانیت، رمزیت اور کلاسکیت کے امتزاج پر مشتمل ہے، طویل بحث کی ہے اور اس کو سمجھانے کے لئے اقبال کے چند موضوع مثلاً شیطان اور آدم، ابلیس اور جبریل، حور و شاعر، مسجد قرطبہ وغیرہ پیش کئے ہیں۔ اقبال کے کلام کا فنی تجزیہ کر کے اس کی امتیازی خصوصیتوں مثلاً شاعرانہ مصوری، ندرت تشبیہات، اثر آفرینی وغیرہ کو واضح کیا ہے۔ انفرادی اور اجتماعی خودی کے متعلق اقبال کے اصول بیان کئے ہیں۔ علم حاصل کرنے کے لئے تاریخی استقراء اور تسخیر فطرت کے لئے سائنس اور حکمت کی ضرورت کو ظاہر کیا ہے۔ زندگی کے مقصد اور فرد اور جماعت کے ربط کی وضاحت کی ہے۔ مملکت، تمدن، معاشی اور معاشرتی نظام کے متعلق اقبال کے تصور کو پیش کیا ہے۔ خدا کے وجود اور توحید کے متعلق وہ بنیادی خیالات درج کئے ہیں جن پر اقبال کی ساری تعلیم کا دار و مدار ہے۔ زمانہ، تقدیر اور جبر و اختیار کے مسئلوں پر بحث کی ہے اور آخر میں حیات اور موت کے متعلق لطیف نکتے واضح طور پر پیش کئے ہیں۔

غرض یہ کتاب اقبال کے تمام اساسی خیالات پر حاوی ہے اور اس طرح حقیقی معنوں میں اس کے کلام کا نچوڑ یا روح ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ پوری کتاب میں مصنف نے اپنا تمام مواد اقبال کے کلام سے اخذ کیا ہے اگرچہ تشریح کی خاطر دوسرے مفکرین کے خیالات بھی درج کئے ہیں۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو اقبال کے اُردو اور فارسی کلام اور انگریزی خطبات پر کامل عبور ہے۔ البتہ چونکہ اقبال کا پیام زیادہ مکمل اور زیادہ پختہ شکل میں زیادہ تر فارسی میں ملتا ہے اس لئے لازمی طور پر اس کتاب میں فارسی کلام کے حوالے زیادہ ہیں جن کی تشریح بھی ساتھ ساتھ کر دی گئی ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی یہ بھی بدبختی ہے کہ ان میں فارسی کا رواج بہت کم ہوتا جا رہا ہے اور

صرف گنتی کے لوگ اقبال کی اس فارسی شاعری کو سمجھنے کے قابل ہیں جو ہماری پسماندہ قوم کی سُست رگوں میں تازہ خون دوڑا سکتی ہے۔ اس لئے ڈاکٹر یوسف کا تمام اردو داں طبقہ پر اور خصوصاً مسلمانوں پر بڑا احسان ہے کہ انھوں نے کلام اقبال کی تفہیم اور اشاعت کا بیڑا اٹھایا ہے۔ ہم قابل مصنف سے جو اقبال کی روح کو سمجھ چکے ہیں توقع رکھتے ہیں اور استدعا کرتے ہیں کہ وہ اس سلسلہ کو جاری رکھ کر اقبال کے پیغام کو دوسروں تک پہنچاتے رہیں گے۔

رضی الدین صدیقی } ۱۹ر فروری ۱۹۴۲ء



دیباچہ

میں نے اقبال کے خیالات کو اپنے مطالعہ کی سہولت کے مدنظر تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔(۱) آرٹ (۲) تمدن اور (۳) مذہب۔ان تینوں شقوں کے تحت زندگی اور کائنات کے تمام مہات مسائل آجاتے ہیں جن کی نسبت اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔آرٹ والا حصہ رسالۂ اُردو کے اقبال نمبر میں شائع ہو چکا ہے۔ اس میں کہیں کہیں تبدیلیاں اور اضافے کئے گئے ہیں۔ تمدن والے حصے کے بعض اجزا رسالہ سیاست میں شائع ہوئے ہیں۔

اقبال کے تصورات کو اگرچہ ایک نظام فکر کے تحت ہم مرتب کر سکتے ہیں لیکن اقبال حقیقت میں شاعر ہے اور وہ بڑے مفکر کی طرح منطق کی پابندیوں کو قبول نہیں کرتا۔اس کی فکر نے منطق کی بجائے شعر کی زبان اختیار کی ہے کسی مفکر شاعر کے تصور حیات کو سمجھنا اور دوسروں کو سمجھانا بڑا ہی مشکل کام ہے۔ظاہر ہے کہ یہ بغیر تجزیہ کے ممکن نہیں لیکن اگر تجزیہ منطقی اور میکانکی اصول پر کیا جائے تو شعر پر اس سے بڑھ کر اور کوئی ظلم نہیں ہو سکتا۔واقعہ یہ ہے کہ شعر جیسی لطیف چیز جس کی پرورش آغوش وجدان میں ہوتی ہے منطقی تنقید و تجزیہ کی گرانباری کی متحمل نہیں ہو سکتی۔

جب تک کہ نقد و نظر کرنے والا اپنی فکر کو شعر کی طرح تخلیقی نہ بنالے وہ اپنے فرض سے عہدہ برا نہیں ہو سکتا۔ ضرور ہے کہ اُس پر بھی کم و بیش اُسی قسم کی قلبی واردات گزر چکی ہو جس سے شاعر کو شعر کہتے وقت واسطہ پڑا تھا اور نہ اس کی تنقید خلوص سے عاری رہ گی جس کے بغیر ادب عالیہ کی تخلیق ممکن نہیں۔ اور میں اس ضمن میں شعر کہنے والے اور شعر سمجھنے والے دونوں کو شامل سمجھتا ہوں۔ تنقید تخلیقی ہونی چاہئے اس واسطے کہ اس کا مقصود و منتہا ان کیفیات کی باز آفرینی ہے جو شاعر پر گذری تھیں۔ تجزیہ میں جب تک تخلیقی عنصر شامل نہ ہو نقد و نظر کا حق ادا نہیں ہو سکتا۔

ان اوراق میں اسی نقطۂ نظر سے اقبال کے تصور حیات و کائنات کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ کام بڑا ہے اور راقم الحروف کو اس ضمن میں اپنی کوتاہیوں کا اچھی طرح سے احساس ہے۔ بہر حال جو بن پڑا وہ کیا، اس امید میں کہ آئندہ دوسرے اس سے بہتر کریں گے جو اقبال کے شایان شان ہو گا۔

تو مرا ذوق بیاں دادی و گفتی کہ بگوئے   ہست در سینۂ من آنچہ بکس نتواں گفت
شوق اگر زندۂ جاوید نباشد عجب است   کہ حدیث تو دریں یک دو نفس نتواں گفت

(زبور عجم)

یوسف

عمر فاخوري

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اقبال اور آرٹ

(۱)

اقبال کی شخصیت اقبال کی طبیعت ایسی ہمہ گیر اور ہمہ جو تھی اور اس کی شخصیت میں ایسے مختلف عناصر جمع ہو گئے تھے جو عام طور پر کسی ایک شخص کی زندگی میں شاذ و نادر ہی ملتے ہیں۔ اُس کے ذہن اور اس کی زندگی میں بلا کی وسعت تھی۔ اس کے جمال پرست اور عشق پرور دل نے اپنے تخیل کی گلکاریوں سے اپنی ایک الگ دنیا آباد کر لی تھی۔ اس دنیا کی خیالی تصویر میں اس نے اپنے جذبات کے مُوقلم سے ایسی رنگا رنگی اور تنوع پیدا کیا کہ انسانی نظر جب اس تصویر پر پڑتی ہے تو پھر ہٹنے کا نام نہیں لیتی۔ اقبال کا آرٹ دلوں کو لبھانے کے طلسم میں پوشیدہ ہے۔ اقبال کے جسم خاکی میں ایک مصلح حیات کی عرفان جُو، صداقت پسند اور نظم آفریں روح تھی جو جذبۂ دینی کے تحت انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ضبط و نظم قائم کرنا چاہتی تھی۔ وہ شاعر بھی تھا اور حکیم نکتہ داں بھی۔ اس کے ہاں درد و سوز بھی ہے اور رندی و مستی بھی، نصیحتیں بھی ہیں اور دین و تمدن کی تعلیم بھی، عقل و عشق کی ابدی کشمکش کا بیان بھی ہے اور حسن کی

کرشمہ سازیوں کی نقاشی بھی۔

اقبال کی نظر حقیقت اور مجاز دونوں کو بے نقاب کرتی ہے۔ کبھی وہ والہانہ انداز میں جذبات انسانی کی ترجمانی کرتا ہے اور کبھی اپنے افکار عالیہ سے حیات و تقدیر کے رازہائے سربستہ کا انکشاف کرتا ہے۔ وہ کبھی زندگی کے قافلے کو طوفان و ہیجان کی منزل کی طرف بڑھائے لئے جاتا ہے اور کبھی اپنے علم پرور اور حکیمانہ مشوروں سے ضبط و نظم کی تعلیم دیتا ہے۔ غرض کہ زندگی کی ہنگامہ زائیوں کے کوئی اسرار اُس کی بصیرت سے پوشیدہ نہیں اس کی شاعری اور زندگی کے مختلف رُخ اپنے اندر اس قدر وسعتیں پنہاں رکھتے ہیں کہ ضرورت اس کی ہے کہ علحٰدہ علحٰدہ اور مجموعی طور پر استقصا کیا جائے۔ یہ کام اس وقت ہوسکے گا جب کہ ہماری قوم کے بہترین دل و دماغ اس کے پیغام کو سمجھنے اور دوسروں کو سمجھانے کے لئے عرصہ تک اپنے تئیں مصروف رکھیں گے۔ اقبال کا آرٹ حسن و عشق کے اسرار کا حامل ہے اور علم و معرفت کے جو خزانے اس کے اندر پوشیدہ ہیں، ان تک پہنچ صرف انھیں لوگوں کی ہوسکتی ہے جنھوں نے اپنے دل و دماغ پر وہ کیفیات طاری کرنے کی کوشش کی ہے جو اس پر گزر چکی ہیں۔

اقبال کی زندگی مجمع البحرین تھی جس میں مشرق و مغرب کے علم و حکمت کے دھارے آکر مل گئے تھے۔ اس کی شخصیت جامع کمالات تھی۔ اس کا کلام اس کے دل و دماغ کی غیر معمولی اور لازوال قوتوں کا آئینہ دار ہے۔ اس نے عہد جدید کے انسان کا جو تصور پیش کیا ہے، جسے وہ مرد مسلم کہتا ہے، وہ

ایسا جاندار تصور ہے کہ ہمیشہ زندہ رہے گا۔ جتنا زمانہ گزرے گا اتنی ہی اس کے کلام کی تاثیر بڑھتی جائے گی۔ ادب اس کے جذبات کی قدر کریگا فلسفہ اس کے تخیل و وجدان سے بصیرت اندوز ہوگا اور سخن آرائی اس کی نازک خیالی پر وجد کرے گی۔ اقبال کی طبیعت میں جو ہمہ گیری تھی اس کی مثالیں تاریخ ادب میں بہت کم ملتی ہیں۔ اس کی زندگی اور شاعری کا ہر پہلو اپنے اندر بے پایاں دلکشی رکھتا ہے۔ بقول نظیری:-

زپائے تا بسرش ہر کجا کہ می نگرم
کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست

ادبیات عالم کی تاریخ میں شاذ و نادر ایسی مثال ملے گی کہ کسی دوسرے شاعر نے اقبال کی طرح اپنے دلاویز نغموں سے اتنی بڑی جماعت پر جیسی کہ مسلمانانِ ہند کی جماعت ہے، اتنا گہرا اثر چھوڑا ہو۔ اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ اقبال نے زندگی کے ان مہتم بالشان حقایق کو اپنی شاعری کا موضوع قرار دیا جو قوموں اور جماعتوں کی سیرت کی تشکیل میں ممد و معاون ہوتے اور انھیں فلاح و سعادت کی طرف لے جاتے ہیں اگرچہ وہ خود زمین مردہ میں پیدا ہوا جیسا کہ اس نے "پیام مشرق" میں اپنا اور المانوی شاعر گوئٹے کا مقابلہ کرتے ہوئے لکھا ہے:-

او چمن زادے چمن پروردۂ
من دمیدم از زمین مردۂ

لیکن اس نے اپنے پیغام کے طلسم سے ایک پوری قوم کی رگوں میں زندگی کی لہر پیدا کر دی۔

اقبال نے مختلف موقعوں پر اس امر کا اظہار کیا ہے کہ مجھے شاعری سے کوئی سروکار نہیں۔ اس نے اپنی قوم سے شکایت کی ہے کہ :-

رنگ و آب شاعری خواہد زمن او حدیث دلبری خواہد زمن
آشکارم دید و پنہانم ندید کم نظر بے تابی جانم ندید

اس سے در اصل اس کی مراد یہ ہے کہ وہ آرٹ کو آرٹ کی خاطر نہیں برتتا بلکہ اس کو اپنے مخصوص مقاصد حیات کے حصول کا ذریعہ تصور کرتا ہے(۱)۔ چنانچہ وہ کہتا ہے :-

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

"(۱) وکٹر ہیوگو نے "آرٹ برائے آرٹ" (I'art pour I'art) کی اصطلاح کے متعلق لکھا ہے کہ سب سے پہلے اس نے اس کو استعمال کیا تھا۔ لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ اس نے سنہ ۱۸۶۴ء میں شیکسپیر کے فرانسیسی ترجمے پر ایک نہایت جامع دیباچہ لکھا تھا جس میں اس نے لکھا ہے :-

"۴۵ سال کا عرصہ ہونے آیا (یعنی سنہ ۱۸۲۹ء میں) کہ ایک روز والتیر کے المیہ ناٹکوں کے متعلق ایک صحبت میں بعض شاعروں اور نقادوں میں بحث ہو رہی تھی۔ میں بھی وہاں موجود تھا۔ میں نے کہا کہ والتیر کے ناٹکوں میں اشخاص ایک دوسرے سے باتیں نہیں کرتے، بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ایک فقرہ دوسرے فقرے سے باتیں کر رہا ہو۔ اس کے ہاں ہمیں خالص آرٹ برائے آرٹ کی مثالیں ملتی ہیں۔ غیر دانستہ طور پر میرے الفاظ "آرٹ برائے آرٹ" مناظرہ اور بحث کے لئے ایک اصول موضوعہ بن گئے لیکن شاید وکٹر ہیوگو کو اس کا علم نہ تھا کہ اس سے قبل یہی الفاظ وکٹر کوزین نے اپنے ایک لکچر

(بقیہ بر صفحہ ۵)

اقبال اپنے آرٹ کے ذریعے اجتماعی وجدان کی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا چاہتا ہے۔ وہ آرٹ کی مہمیز سے اپنے ہمراہِ سست عناصر کو منزلِ مقصود کی جانب تیز گام دیکھنے کا

بقیہ حاشیہ صفحہ ۴

میں استعمال کئے گئے تھے: "آرٹ نہ مذہب و اخلاق کی خدمت کے لئے ہے اور نہ اس کا مقصد مسرت و افادہ ہے.... مذہب مذہب کی خاطر ہونا چاہیے، اخلاق اخلاق کی خاطر اور آرٹ آرٹ کی خاطر۔ نیکی اور پاکبازی کے راستے سے افادہ اور جمال تک پہنچ نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جمال کا مقصد افادہ یا نیکی یا پاکبازی نہیں ہے۔ جمال کا راستہ جمال ہی کی منزل کی طرف رہبری کر سکتا ہے" (ملاحظہ ہو پال استاپفر کی کتاب "مذہبی اور جمالیاتی مسائل" صفحہ ۲۷

(Questions esthetiques at religieuses)

وکٹر کوزین پر کانٹ کے فلسفے کا بہت اثر تھا۔ چنانچہ اس نے کانٹ کے اس خیال پر کہ آرٹ کے لئے بے تعلق و بے غرض ہونا ضروری ہے اور مزید حاشیہ چڑھایا اور اپنی خطابت و ذہانت سے اسے ایک مستقل مسئلہ بنا دیا۔

انیسویں صدی کے وسط میں یورپ کے تمام ادبی حلقوں میں اس مسئلے پر بڑی زور و شور کی بحثیں رہیں کہ آیا آرٹ آرٹ کے لئے ہے یا زندگی کے لئے۔ خود وکٹر ہیوگو اس کا قائل تھا کہ آرٹ زندگی کے لئے ہے۔ آج تک مغربی ادب میں ان دونوں مسلکوں کے ادبی متبع اور حامی برابر چلے آرہے ہیں۔ اس ادبی مسلک کو کہ آرٹ زندگی کے لئے ہے، فرانسیسی حکیم اور ادیب ماری ژاں گویو نے اپنی تصانیف میں مستقل نظامِ خیال کے تحت پیش کیا ہے۔ برگسن اور تالستائے دونوں نے، جو گویو کے ہمعصر تھے، بڑی حد تک اپنے خیالات گویو کی تصانیف سے لئے اور ان کی اشاعت کی۔ گویو کی تصانیف جن میں اس مسئلہ پر بحث ہے، یہ ہیں:

(1) l'Art au point de vue Sociologique.

(2) Les problemes d'esthetique contemporaine.

متمنی ہے۔ اس کے نغمہ کی دل کش صدا اس کے ساتھیوں کی بے آہنگیوں کو اپنے میں جذب کر لیتی ہے۔ جس طرح حقیقی حسن مشاطگی کا رہینِ منت نہیں ہوتا اور اس کی بے نیازی کا اقتضا ہوتا ہے کہ وہ اپنی طرف سے بے پروا رہے، اسی طرح اقبال جو ہمہ تن شعر ہے، اپنی شعریت کا ویسا عامیانہ احساس نہیں رکھتا جو جھوٹے شاعروں کا شیوہ ہے۔ وہ سوائے اپنی مخصوص صحبتوں کے عام طور پر پیشہ ور شاعروں کی طرح شعر پڑھنا اور دوسروں کو سنانا تک پسند نہ کرتا تھا۔ کیا اس کی اس شاعرانہ بے نیازی سے ہم بھی اس کو مصلح قوم تو سمجھیں، لیکن اس کے شاعرانہ کمال کو محض ضمنی خیال کریں؟ واقعہ یہ ہے کہ اس نے آرٹ یا شاعری کو مقصود بالذات کبھی نہیں سمجھا بلکہ اس کے ذریعے سے اشاروں اشاروں میں حیات انسانی، فطرت اور تقدیر کے اسرار و رموز ہمارے لئے بے نقاب کر دیئے۔

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ

آرٹ اور زندگی

ہر بڑے شاعر کے کلام کی تہ میں آرٹ کا ایک مخصوص تصور کار فرما ہوتا ہے جو دراصل بڑی حد تک اس شاعر کے تصورِ کائنات کے تابع ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اقبال کے آرٹ کا کیا تصور ہے جسے اس نے صوت و لحن کی ہم آہنگی سے ظاہر کیا۔ اس نے اپنے اس تصور کے متعلق مختلف جگہ اشارے کئے ہیں۔ وہ آرٹ کو زندگی کا خادم خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقی شاعر وہ ہے جو اپنی شخصیت کی قوت اور جوش عشق کی بدولت اپنے دل و دماغ پر ایسی کیفیت

طاری کر لے جس کے اظہار پر وہ مجبور ہو جائے۔ یہی کیفیت آرٹ کی جان ہے۔ اس میں جلالی اور جمالی عنصر دونوں پہلو بہ پہلو ہونے چاہئیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے :۔

دلبری بے قاہری جادوگری ست　　دلبری با قاہری پیغمبری ست

'مرقع چغتائی' کے دیباچے میں اقبال نے اپنے آرٹ کے تصور کو ذرا تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے "کسی قوم کی روحانی صحت کا دارومدار اس کے شعرا اور آرٹسٹ کی الہامی صلاحیت پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایسی چیز نہیں جس پر کسی کو قابو حاصل ہو۔ یہ ایک عطیہ ہے جس کی خاصیت اور تاثیر کے متعلق اس کا پانے والا اس وقت تک تنقیدی نظر نہیں ڈال سکتا جب تک کہ وہ اسے حاصل نہ کر چکا ہو... اس لئے اس عطیے سے فیضیاب ہونے والے کی شخصیت اور خود اس عطیئے کی حیات بخش تاثیر انسانیت کے لئے اہمیت رکھتے ہیں۔ کسی زوال پذیر آرٹسٹ کی تخلیقی تحریک، اگر اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نغمے یا تصویر سے لوگوں کے دل لبھا سکے، قوم کے لئے بہ نسبت اٹیلا یا چنگیز خاں کے لشکروں کے زیادہ تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امراء القیس کے متعلق جو قبل اسلام کا سب سے بڑا عرب شاعر گزرا ہے، فرمایا تھا۔ اشعر الشعرا و قائد ھم الی النار (یعنی وہ شاعروں کا سردار ہے لیکن جہنم کی راہ میں وہی ان کا رہبر ہو گا)"

"مرئی کو اس کا موقع دینا کہ غیر مرئی کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم کرنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں، درحقیقت

یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پالیا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے ہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ ان کے عمل کے سامنے اپنے تئیں رحم وکرم پر چھوڑ دیا جائے۔ جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہیئے کہ جو موجود نہیں ہے اس کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت و زندگی سے عبارت ہے۔ اس کے ما سوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جانے والا ہے۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم وزندہ ہیں۔

حسن را از خود بروں جستن خطاست
آن چہ می بایست پیش ما کجاست

"جو آرٹسٹ زندگی کا مقابلہ کرتا ہے وہ انسانیت کے لئے باعث برکت ہے۔ وہ تخلیق میں خدا کا ہمسر ہے اور اس کی روح میں زمانہ اور ابدیت کا پرتو منعکس ہوتا ہے .... عہد جدید کا آرٹسٹ فطرت سے اکتساب فیض کرتا ہے حالانکہ فطرت تو بس "ہے" اور اس کا کام یہ ہے کہ ہماری اس جستجو میں روڑے اٹکائے جو ہم اس کے لئے کرتے ہیں جو "ہونا چاہیئے" اور جسے آرٹسٹ اپنے وجود کی گہرائیوں میں پا سکتا ہے"

اقبال کی شاعری متعین روحانی اور اخلاقی مقاصد کے لئے ہے۔ وہ اپنے سامع کے دل میں جذب و قوت کی ایسی کیفیت پیدا کرنا چاہتا ہے جس کے ذریعے وہ فطرت پر قابو پا سکے۔ اس کے آرٹ کے دو محرکات خاص طور پر قابل لحاظ ہیں۔ ایک تو انسانی زندگی کے لامحدود امکانات کا عقیدہ اور دوسرے نفس انسانی کی کائنات میں فوقیت۔ بالعموم ایسا ادب جو کسی خاص غرض کے حصول کا ذریعہ ہو

خشک، بے کیف اور آرٹ کے نقطۂ نظر سے پست ہو جاتا ہے۔ لیکن اقبال نے اپنے مطالب کو اس سلیقے سے رنگ و آب شاعری میں سمو کر پیش کیا ہے کہ دل و نظر کو اپنی طرف جذب کرتے ہیں۔ وہ منطقی مقدمات سے نتائج نہیں نکالتا بلکہ وہ انسان کی ذوقی صلاحیت سے اپیل کرتا ہے۔ اس کا اسلوب بیان ایسا رنگین اور دل کش ہے کہ بعض اوقات وہ نہایت عمیق مطالب کو باتوں باتوں میں ہمارے ذہن نشین کر دیتا ہے۔ اس کے کلام کی تاثیر کے دو اسباب سمجھ میں آتے ہیں، ایک تو خود اس کی بلند شخصیت کا کرشمہ اور اس کا خلوص اور دوسرے اس کے طرز ادا کی ندرت اور طرفگی۔ وہ اپنے آرٹ سے ایسا معنی خیز طلسم پیدا کر دیتا ہے جس میں زندگی اور فطرت دونوں کی اندرونی اور خارجی کیفیات شامل ہوتی ہیں۔ اس کی نظر اشیا و حقائق کے معنی تک پہنچتی اور بصیرت افروز ہوتی ہے۔ اس کے آرٹ کی خوبی یہ ہے کہ اس کے ہاتھ سے کبھی زندگی کا دامن نہیں چھوٹتا:-

اے میان کیسہ ات نقد سخن ◦ بر عیار زندگی اورا بزن

اقبال کے نزدیک حسن و صداقت ایک ہیں۔ آرٹ کی اعلیٰ قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ روحانی اور اخلاقی قدروں کا احساس و توازن اور اک حسن کے ذریعے پیدا کرے۔ اس کے نزدیک حسن آئینۂ حق ہے اور دل آئینۂ حسن، جیسا کہ اپنی نظم "شیکسپیئر" میں اس نے کہا ہے:-

برگِ گل آئینۂ عارض زیبائے بہار
شاہد مے کے لئے حجلۂ جام آئینہ

حسن آئینۂ حق اور دل آئینۂ حسن
دلِ انساں کو ترا حسن کلام آئینہ *

صداقت کی تخلیق ذہن اور فطرت کی آویزش سے ہوتی ہے۔ اس کا وجود ادراک اور حافظہ کا ایک کرشمہ ہے۔ اس جد وجہد کی ہر منزل پر نئے نئے حقایق ظاہر ہوتے ہیں۔ صداقت کے اس پُر پیچ راستے میں حقیقت مطلق کی منزل ہر لحہ دور ہٹتی جاتی ہے، جہاں تک انسان کبھی نہیں پہنچ سکتا جتنی وہ انسان سے بچ نکلنے یا گریز کی کوشش کرتی ہے اتنا ہی وہ اس پر ریجھتا اور اس پر قابو پانا چاہتا ہے۔ یہی فریب نظر حسن کے تمام خیالی اور حقیقی پیکروں کی خصوصیت ہے۔ بغیر اس کے ان میں دل کشی نہ رہے۔ حسن سو بہانوں سے بچ

* یہی خیال شیکسپیر اور کیٹس نے اپنے رنگ میں ظاہر کیا ہے۔ شیکسپیر کہتا ہے :-

"O how more doth beauty beauteous seem
By that sweet ornament which truth doth give
The rose looks fair, but fairer wc it deem
For that sweet odour which doth in it live."

کیٹس کہتا ہے :-

"Beauty is truth, truth Beauty—that is all
Ye know on earth, and all Ye need to know"

ایک فرانیسی شاعر نے اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے :-

"Rieln n'est beau que le vari
Le vrai seul est aimable"

نکلنے کی کوشش کرتا ہے لیکن آرٹسٹ اپنے تخلیقی عمل کے تانے بانے میں اس کو پھانس لیتا ہے۔ اس کی وجدانی کیفیت کی تخلیق کے ختم ہوتے ہی حسن غائب ہو جاتا ہے۔ ہر اچھائی جب وہ حاصل ہو جاتی ہے تو اس میں کوئی کوتاہی محسوس ہونے لگتی ہے۔ زندگی کی نئی ضروریات کے تقاضے سے جب اس میں بے ربطی نظر آتی ہے تو انسان اپنے مقصد کو اور زیادہ بلند کرتا اور اس کے حصول کے لئے سعی وجہد شروع کر دیتا ہے۔ جب وہ منزل پر پہونچنے کے قریب ہوتا ہے تو اسے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ منزل اس سے اتنی ہی دور ہے جتنی اس دن تھی جب کہ وہ اس کی طرف پہلی مرتبہ روانہ ہوا تھا۔ منزل کے قریب پہونچ کر اسے نئی نئی راہیں دکھائی دیتی ہیں جن کا اس کو سان گمان تک نہ تھا۔ حسن اور حقیقت سے انسان جتنا قریب ہوتا جاتا ہے اتنا ہی اپنے آپ کو ان سے دور تصور کرنے لگتا ہے اگر یہ احساس نہ ہو تو پیہم آرزو کی لگن باقی نہ رہے (۱) اقبال کہتا ہے:۔

ہر نگارے کہ مرا پیش نظر می آید
خوش نگارے است و لے خوشتر ازاں می بایست

---

(۱) گوئٹے کا ہیرو فاؤسٹ بھی بے چین اور غیر مطمئن طبیعت رکھتا تھا۔ اپنی خواہشات کی چبھن سے مجبور ہو کر وہ شیطان کو اس طرح خطاب کرتا ہے:۔ "اگر تو کبھی بہلا پھسلا کر مجھے میری زندگی سے مطمئن کر دے اور عیش و عشرت سے دھوکا دیدے تو وہ دن میری زندگی کا آخری دن ہو۔ میں یہ شرط لگاتا ہوں ....اگر میں کسی لمحے کو مخاطب کر کے کہوں "ذرا ٹھیر جا، تو کتنا حسین ہے" تب تجھے اختیار ہے کہ مجھے طوق و سلاسل میں جکڑ کر قعر مذلت میں ڈھکیل دے"۔ (فاوسٹ ص۱۹۱۔ ترجمہ انجمن ترقی اردو)۔

غالب نے اسی خیال کو اس طور پر ادا کیا ہے کہ منزل کی طرف جس تیزی سے میرا قدم بڑھتا ہے

بقیہ بر ص۱۲

آرٹ کے ذریعے احساسات اور کیفیات شعوری کی ساری منتشر قوتیں شخصیت کی گہرائیوں میں سموئی جاتی ہیں اور پھر وجدانی وحدت بن کر ظاہر ہوتی ہیں۔ شاعر کا لمحۂ فکر ابدی زمانے میں ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے پھول میں صدہا بہاروں کی خوشبوئیں پنہاں ہوتی ہیں۔ اقبال رنگ و آب شاعری کی طرف سے چاہے کتنا ہی بے نیاز کیوں نہ ہو لیکن اس کو کیا کیجیے کہ فطرت نے اسے شاعر پیدا کیا ہے اور اس کے سینے میں ایک بے چین اور حساس دل رکھ دیا ہے۔ اس کی شاعری میں جن خیالات و جذبات کا اظہار ہوتا ہے وہ در اصل اس کے دور رس وجدان کا نتیجہ ہیں۔ وہ ذوق جمال کو زندگی سے علیٰحدہ نہیں تصور کرتا۔ وہ اپنے آرٹ سے حسن آفرینی کے ساتھ تخلیق اقدار کا کام بھی لیتا ہے۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ انسانی زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے۔ زندگی کی طرح اقدار حیات کی تہ میں بھی لطیف وحدت ہونی چاہیئے۔ آرٹ کا جامہ حسن و عشق کے تانے بانے سے بنتا ہے۔ زندگی کے یہ دونوں مظہر دائمی ہیں شاعر ان سے کسی طرح چشم پوشی نہیں کر سکتا۔ کبھی وہ انھیں عینی طور پر اور کبھی حقیقت

بقیہ حاشیہ صلا

اسی رفتار سے بیابان مجھ سے دور بھاگتا ہے:-

ہر قدم دوریٔ منزل ہے نمایاں مجھ سے   میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

(چونکہ غالب اور اقبال میں خاص ذوقی اور باطنی مناسبت پائی جاتی ہے اس سبب سے ہم نے ان دونوں کے فکر و احساس کی مماثلت کو کہیں کہیں ظاہر کیا ہے۔ اسی طرح اقبال اور رومی میں بھی ذہنی تعلق ہے جیسے جا بجا واضح کیا گیا ہے)

نگاری کے تحت پیش کرتا ہے۔ زندگی کے سارے حقائق، مسرت وغم، آرزوؤں کی کشمکش، انسانیت کی کامرانیاں اور حسرتیں، قوموں کا عروج وزوال، غرض کہ یہ تمام بے شمار مسائل شاعر کے لئے جاذب نظر ہوتے ہیں۔ وہ ان میں سے جسے چاہے اپنی طبیعت کی افتاد کے موافق اپنا موضوع قرار دے لیکن فطرت کا دامن اس کے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوٹنے پاتا۔ جس طرح موسم بہار میں درختوں میں اپنے اندرونی جوش حیات سے کونپلیں پھوٹتی ہیں اسی طرح جب شاعر کا تخیل پختہ ہو جاتا ہے تو اس سے تراوش فکر فطری طور پر شروع ہو جاتی ہے۔

حقیقت بینی کے معنی یہ نہیں ہیں کہ آرٹ عالم فطرت کی ہو بہو نقل ہو جائے۔ آرٹ حسن کے وہمی تصور کو خارجی تشکیل دیتا ہے تاکہ شئے مدرکہ کی روح کا اظہار ممکن ہو۔ ہم کسی عملِ آرٹ کو اسی حد تک سمجھ سکتے یا اس سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں جس حد تک کہ ہم وجدانی طور پر اس کی حقیقت پنہانی کو محسوس کر سکیں۔ جب ہم کسی شعر سے متاثر ہوتے ہیں تو در اصل ہم خود ایک قسم کی تخلیق آرٹ کا کام انجام دیتے ہیں۔ ہماری اس تخلیق کا معیار ہمارے احساس کی شدت کے متناسب ہوگا۔ جس طرح کسی خوبصورت جسم کو دیکھ کر زندگی کا اعتبار بڑھتا ہے اسی طرح شعر کی معنوی خوبیوں کو سمجھنے والا زندگی کی دل کشی اور بلندی میں اضافہ کرتا ہے۔ آرٹسٹ کی عظمت یہ ہے کہ وہ اپنے وجدان میں ہمیں شریک کر لیتا اور ہمارے تخیل کو بیدار کر کے اظہار کا موقع بہم پہونچاتا ہے۔ ہمیں آرٹسٹ کی ضرورت ہے آرٹسٹ کو ہماری ضرورت نہیں۔

شاعر مظاہر خارجی سے چاہے وہ فطری ہوں یا انسانی، اکتساب فیض

کرتا اور اپنے اعجاز سے نغمہ کی پوشیدہ روح کو نہاں خانۂ دل سے باہر نکالتا ہے
وہ مُردہ فطرت میں اپنے اندرونی جذب وکیفیت سے جان ڈال دیتا ہے۔
اس کی بے تاب نظر خوابیدہ فطرت کے رخ روشن پر گدگدی کرتی اور اسے
اس کی ابدی نیند سے بیدار کرتی ہے۔ آرٹسٹ کی بدولت فطرت کے مہمل
طومار میں ترتیب ومعنی پیدا ہوتے ہیں۔ آرٹسٹ کی زندگی دو دنیاؤں میں
بسر ہوتی ہے۔ ایک اس کے نفس کی دنیا اور ایک خارجی عالم فطرت۔ کبھی
وہ اپنے جذبات وتاثرات کا عکس فطرت کے آئینہ میں دیکھتا ہے اور کبھی
ذرہ ذرہ میں اسے حسن ازل کی جھلکیاں نظر آتی ہیں جسے موسیقی کے ایمائی
طریقے سے وہ ظاہر کرتا ہے۔ موسیقی شاعری کی بنیاد ہے۔ کسی دوسرے آرٹ میں
موسیقی کی سی ایمائی قوت نہیں۔ اکثر یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ آرٹسٹ کے
رجحانات اور خواہشات در اصل اس کے تجربہ یا اس کی یادوں پر مشتمل ہوتی ہیں
اصلی آرٹسٹ خارجی عالم کی چمک دار سطح کی نقالی کو باعث ننگ تصور کرتا ہے
برخلاف اس کے وہ اس کی پُر اسرار روح کو جذب کرتا ہے۔ فطرت نقل کے لئے
نہیں ہے بلکہ توجیہ کے لئے۔ کائنات اظہار و توجیہ کی منتظر ہے اور شاعر اس کام
کو انجام دیتا ہے۔ توجیہ صرف آئینہ سے نہیں ہو سکتی جو مختلف اشیاء کو ہُو بہُو
پیش کر دیتا ہے لیکن روح کا پتہ نہیں چلا سکتا۔ شاعر کا وجدان روح کائنات
پر قابو پاتا اور اسے ظاہر کرتا ہے۔

آرٹسٹ اپنے موضوع کی مناسبت سے اپنے دل میں تخیلی پیکروں کی
ایک دنیا آباد کر لیتا ہے اور اپنے خون جگر سے ان کی پرورش کرتا ہے۔ اس کا

احساس اس قدر شدید ہوتا ہے کہ تجریدی وجود بھی اس کے نزدیک جان دار بن جاتے ہیں۔ بقول گوئٹے "میرے ذہن میں کبھی دو تصورات تجریدی شکل میں نہیں رہتے بلکہ وہ فوراً دو شخصوں کی صورتیں اختیار کر لیتے ہیں جو آپس میں مباحثہ کر رہے ہوں۔" آرٹسٹ شدّت احساس کی حالت میں اپنے تئیں ان تخیلی پیکروں سے وابستہ کر لیتا ہے اور پھر انھیں ایک ایک کرکے لحن و صوت کی قبا میں چھپا کر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ شاعر یا آرٹسٹ کا تخیل اس کی زندگی کی وسعت کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ وہ تخیل کی راہ سے اپنی فطرت اور تقدیر کی منزل طے کرتا اور جن بلندیوں تک انسانی روح کی رسائی ممکن ہے وہاں تک پہنچتا ہے۔ اس کا تخیل اسے ایسے ایسے عالموں کی سیر کراتا ہے کہ جنھیں ظاہری آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔ تخیل کی قوت کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ عقل سے زیادہ قدیم اور قوی ہے۔ وہ اشیاء کی تعریف و تحدید نہیں کرتا بلکہ انھیں محسوس کرتا ہے اور یہی احساس اس کے معانی و تصورات کا جوہر ہے۔ یہی احساس جب خواہش بن جاتا ہے تو اس میں ایسی دلکشی آجاتی ہے کہ شاعر اس کی خارجی صورت دیکھنے کے لئے بے تاب ہو جاتا ہے۔

سوائے تخیل کے جذبات کی دنیا کا کوئی اور محرم راز نہیں ہو سکتا۔ اس کی بصیرت کے آگے فکر ششدر و حیران رہ جاتی ہے۔ جسے عقل ادھورا دیکھتی ہے اسے تخیل مکمل دیکھ لیتا ہے۔ عقل کی طرح وہ زندگی کی تحلیل نہیں کرتا بلکہ وجدان کی طرح وہ اپنی امتزاجی بصیرت سے اسے کُل کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ ہر وہ آرٹ جس کا موضوع زندگی ہے اس میں امتزاج و ترکیب کی

ذہنی صلاحیت بدرجہ اتم ہونی چاہئے۔ آرٹسٹ اس کے مطابق اپنے خیا
پیکروں کی تعمیر کرتا ہے۔ بادی النظر میں آرٹسٹ کی تخیلی دنیا میں زندگی
معمولی ربط و نظم نہیں ہوتا بلکہ اس کی جگہ انتشار نظر آتا ہے لیکن حقیقت یہ
کہ اس کے ربط پنہانی کو سمجھنے کے لئے حقیقی جذبہ کی رہبری کے بغیر چارہ نہ
بغیر جذبہ کی مدد کے حقیقت کا مکمل شعور ممکن نہیں اس لئے کہ وہ زمان و مکا
کی قید سے آزاد اور تصوری و منطقی عناصر کی کوتاہیوں سے پاک ہوتا ہے
آرٹسٹ ذہنی تجرید سے کام لئے بغیر حقیقت کو جیتی جاگتی شکل میں ڈ
سکتا ہے۔

جس حقیقت کی تلاش انسان کو ہے وہ اسے خارجی کائنات فطر
میں نہیں ملتی اور اگر مل جاتی ہے تو بڑی گریز پا ثابت ہوتی ہے۔ اُسے شا
اپنے دل کی دنیا میں پیدا کر سکتا ہے اور جب وہ اسے پا لیتا ہے تو مجبور ہ
ہے کہ جو کچھ اس نے خود دیکھا ہے اس کی ایک خفیف سی جھلک دوسرا
بھی دکھا دے۔ جس طرح ادراک و شعور کی دنیا میں انسانی نفس کی آزاد
علم کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے اسی طرح احساس کی دنیا میں نفس انسانی ا
آزادی کو آرٹ یا شعر کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔ علم کا تعلق خارجی منظا ہ
حقائق سے ہے اور آرٹ کا تعلق انسانی دل کی اندرونی حقیقت سے۔ شعر
فکر سے عبارت ہوتا ہے جس پر جذبات نے اپنا رنگ چڑھا دیا ہو۔ شعر
الفاظ اس کے معانی کا قالب ہوتے ہیں۔ ضرور ہے کہ معانی کا اثر قالب کی ظ
شکل پر پڑے۔ آرٹسٹ کی روح کا رقص اور موسیقی اس کے آرٹ میں جلوہ ا

ہوتی ہے۔

خلوص اور شعر شاعر کی ایک بڑی خصوصیت اس کا خلوص ہے۔ غیر مخلص شاعر شاعر نہیں، نقال ہے۔ شعر پر کیا منحصر، کوئی فن خلوص کے بغیر اپنے اظہار میں مکمل اور کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے جس چیز کو 'خونِ جگر' کہا ہے وہ یہی خلوص ہے۔ اپنی نظم 'مسجد قرطبہ' میں وہ کہتا ہے کہ معجزہ ہائے ہنر آنی اور فانی ہیں، سوائے ان کے جن کی تہ میں خلوص کار فرما ہو۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود
نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر (۱)

نغمۂ نے کی تاثیر کا راز نے نواز کے دل میں تلاش کرنا چاہیے۔

آیا کہاں سے نغمۂ نے میں سرورِ مے — اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے
جس روز دل کے رمز مغنی سمجھ گیا — سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

حقیقی شاعر کا ہر مصرعہ اس کے دل کا قطرۂ خون ہوتا ہے۔

برگِ گل رنگیں ز مضمونِ منِ است — مصرعِ من قطرۂ خونِ منِ است

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ نغمہ اس وقت تک

(۱) حسنِ فروغِ شمعِ سخن دور ہے اسدؔ — پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی

نغمہ نہیں جب تک کہ اس کی پرورش آغوش جنوں میں نہ ہوئی ہو۔ وہ اس آگ کے مثل ہے جسے آرٹسٹ نے اپنے خون دل میں حل کیا ہو۔ ایک تو آگ اور پھر ایک حساس دل کے خون میں حل کی ہوئی' اس کی تاثیر کا کیا کہنا! اگر شعر میں خلوص نہیں تو وہ بجھی ہوئی آگ کے مثل ہے۔ شعر اور آرٹ کی عظمت کے متعلق اب کچھ سنیئے:۔

نغمہ می باید جنوں پروردۂ آتشے در خونِ دل حل کردۂ
نغمہ گر معنی نہ دارد مردہ ایست سوز او از آتش افسردہ ایست
آن ہنرمندے کہ بر فطرت فزود راز خود را بر نگاہ ما کشود
حور او از حور جنت خوشتر است منکر لات و مناتش کافر است
آفریند کائناتے دیگرے قلب را بخشد حیات دیگرے
زاں فراوانی کہ اندر جان اوست ہر تہی را پُر نمودن شان اوست

اگر کوئی آرٹسٹ زندگی کو فراوانی اور فروغ نہیں بخشا' اگر اس کے آرٹ سے مسرت و بصیرت میں اضافہ نہیں ہوتا اور اگر اس سے حقائق حیات کے الجھے ہوئے تار نہیں سلجھتے تو وہ آرٹ بے معنی اور مہمل ہے۔ اس کا کوئی مصرف نہیں:۔

اے اہل نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ حیات ابدی ہے یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

جب شاعر زندگی کے سنجیدہ اور عظیم الشان مقاصد پیش کرے تو ضرور ہے کہ خود اس کا یقین و ایمان مکمل ہو۔ اس کے بغیر زندگی اپنے اصلی محرک سے محروم رہتی ہے۔ شدتِ خلوص کا نتیجہ ہے انہماک جس کی بدولت آرٹسٹ پر زندگی کے

رازوں کا انکشاف ہوتا ہے۔

اقبال شاعرِ حیات ہے۔ اس نے اپنے کلام میں سوز و سازِ زندگی کے موضوع کو ایسے ایسے لطیف اور نادر استعاروں اور تشبیہوں سے بیان کیا ہے کہ اس کی مثال مشکل ہی سے ہمیں دنیا کے کسی اور دوسرے شاعر یا ادیب کے ہاں مل سکتی ہے۔ فارسی اور اردو میں اس نے سب سے پہلے اس موضوع پر خامہ فرسائی کی۔ جہاں تک مجھے علم ہے ہمارے شعراء میں سے کسی نے بھی زندگی کو اُن وسیع معنی میں نہیں پیش کیا جس طرح کہ اس نے پیش کیا ہے۔ وہ اِس موضوع کو ایسے دل کش اور موثر طور پر پیش کرتا ہے کہ سامع کو یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ اس کا وجود ایک امانت ہے۔ اس کے نزدیک سچا آرٹ زندگی کی خدمت کے لئے ہی ہے۔

علم و فن از پیش خیزان حیات　　　علم و فن از خانہ زادان حیات

اقبال اپنے تخیلی پیکروں کی تخلیق سے صرف اپنے دل کو ہجوم جذبات سے ہلکا نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ وہ تمدنی اقدار کو بھی تقویت پہنچانا چاہتا ہے۔ جس تمدنی گروہ سے اس کا تعلق ہے اس کی روایات اور اخلاقی ذمہ داریوں کو وہ شدت کے ساتھ محسوس کرتا ہے۔ اس کے آرٹ میں شخصی اور داخلی عنصر کے علاوہ عمرانی پہلو بھی موجود ہے۔ وہ محض تفننِ طبع کے لئے شعر نہیں کہتا بلکہ اپنے مقاصد کے لئے ایک وسیلہ تلاش کرتا ہے۔ اس کے یہ مقاصد اس قدر بلند ہیں کہ ان کی بدولت خود اس کا آرٹ سربلند ہو گیا۔ کسی آرٹسٹ کے آرٹ کی عظمت کا انحصار بڑی حد تک اس کے موضوع کی عظمت پر منحصر ہے۔ ممکن ہے کوئی شاعر معاملہ بندی کے اچھے شعر نکال لیتا ہو جو فنی اعتبار سے بے عیب ہوں لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کی

تخلیقِ جمال کی کوشش میں کسی قسم کی عظمت اور بلندی بھی پائی جائے۔ مثلاً غنائی شاعری انسان کے دل کے تاروں کو چھیڑتی اور مسرت وغم اور حسرت و آرزو کی سچی اور جیتی جاگتی تصویریں ہمارے سامنے کھینچی ہے۔ لیکن شاعر کی نظر زندگی کے متعلق نہایت وسیع نہ ہو تو وہ کوئی بلند مضمون نہیں پیدا کر سکے گا۔ اقبال اپنے آرٹ کو جن مقاصد عالیہ کے لئے وقف کرتا ہے ان کی بدولت اس کے کلام میں غیر معمولی عظمت و تاثیر پیدا ہو گئی ہے۔ وہ اپنی شعلہ نوائی کے ذریعے اپنے دل کی خلش کو دور کرتا ہے:۔

تو بجلوہ در نقابی کہ نگاہ بر نتابی — مہ من اگر ننالم تو بگو دگر چہ چارہ
غزلے زدم کہ شاید بنوا قرار آید[1] — تپ شعلہ کم نگردد ز گسستنِ شرارہ

لیکن وہ کہتا ہے کہ شعر کے ذریعہ وہ اپنے دل کی بھڑکتی ہوئی آگ میں سے صرف ایک شرارہ باہر پھینک سکا ہے۔ باقی وہ آگ ویسی کی ویسی اب بھی موجود ہے وہ اپنی گرمیٔ گفتار سے زندگی کی نئی روح کی تخلیق کرنا چاہتا ہے جس ذات نے اس کے دل میں نالہ و سوز کا طوفان بپا کیا ہے اس سے التجا کرتا ہے:۔

اے کہ ز من فزودۂ گرمی آہ و نالہ را
زندہ کن از صدائے من خاکِ ہزار سالہ را

---

[1] اس سے ملتا جلتا مضمون غالب کے ہاں بھی ہے:۔

مجھے انتعاشِ غم نے پئے عرضِ حال بخشی — ہوسِ غزل سرائی تپشِ فسانہ خوانی
یہی بار بار جی میں مرے آئے ہے کہ غالب — کروں خوان گفتگو پر دل و جاں کی میہمانی

غنچۂ دل گرفتہ را از نفسم گرہ کشائے
تازہ کن از نسیمِ من داغِ درونِ لالہ را

آرٹسٹ اپنے آرٹ کے ذریعے زندگی کے اظہار کا آرزومند ہوتا ہے۔ جو آرٹسٹ زندگی سے دور ہے اس کی تخلیق لازمی طور پر مصنوعی، بے جان اور غیر حقیقی ہو جاتی ہے۔ شاعر اپنے وارداتِ قلبی کو زندہ اور بیدار حقیقت کے طور پر پیش کرتا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ جذبے سے بڑھ کر زندہ اور بیدار حقیقت کوئی اور موجود نہیں جس کا انسان کو احساس اور علم ہو۔ زندگی کی سب سے بیش بہا چیز انسانی دل ہے کہ اس کے جینے سے زندگی عبارت ہے۔ زندگی چاہے وہ کتنی ہی ادنیٰ اور حقیر کیوں نہ ہو، ہمارے واسطے موت کے مقابلے میں باعث دلچسپی ہے۔ زندگی کا ایک وہ رُخ ہے جو مشین کی طرح کام کرتا ہے اور دوسرا رُخ وہ ہے جو نشو و نما سے نئے نئے روپ اختیار کرتا ہے۔ شاعر کی نظر سے دونوں رُخ پوشیدہ نہیں ہوتے۔ لیکن اپنے موضوع کے لئے وہ زندگی کے اُس رُخ کو ترجیح دیتا ہے جو بدلتا رہتا ہے اِس واسطے کہ اُس کی نظر ہر وقت ممکنات حیات پر رہتی ہے۔ اس کی نظر زندگی کی تہ میں ایسے ایسے نقش و نگار کا مشاہدہ کرتی ہے جسے ہماری آنکھیں اعتبارات میں محدود ہونے کے باعث نہیں دیکھ سکتیں۔ وہ اپنے جذبۂ درونی کی بدولت حقیقت میں گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ زوال پذیر آرٹ میں اجتماعی و اخلاقی زندگی سے رشتہ بالکل منقطع ہو جاتا ہے۔ فطرتِ شاعر کے متعلق خود اقبال کی زبان سے سنیئے:۔

فطرتِ شاعر سراپا جستجو ست — خالق و پروردگارِ آرزو ست
شاعر اندر سینۂ ملت چو دل — ملتے بے شاعرے انبارِ گل

سوز و مستی نقشبند عالمے ست　　شاعری بے سوز و مستی ماتمے ست
شعر را مقصود اگر آدم گری ست　　شاعری ہم وارث پیغمبری ست

زندگی کی ایک اعلیٰ قدر حسن ہے۔ یہ کائنات کا ابدی جوہر اور انکشاف حیات کا لطیف وسیلہ ہے۔ شاعر کا سینہ تجلی زار حسن ہوتا ہے۔ اس کے دل میں کائنات کے حسین ترین اوصاف کا عکس موجود ہوتا ہے۔ وہ فطرت کے حسن کو اسی طرح اپنی شخصیت میں جذب کرتا ہے جیسے بھونرا پھولوں کے رس کو۔ اس کو فطرت یا زندگی میں جہاں کہیں حسن نظر آجاتا ہے وہ اس کی توجیہ کے لئے بے تاب ہو جاتا ہے بغیر جلوۂ حسن وہ تخلیق شعری نہیں کر سکتا۔ اگر حسن نہ ہو تو شاعر اس ساز کے مثل ہے جس کے سب تار ٹوٹ گئے ہوں:۔

بے تو جانِ من چو آں سازے کہ تارش در گسست
در حضور از سینۂ من نغمہ خیزد پے بہ پے

شاعر اپنے تاثرات میں اپنے جذبات کی آمیزش سے حسن کے نئے نئے دلفریب پیکر تخلیق کرتا ہے۔ اس کا قوی اور گہرا احساس تخیل کے ذریعے کائنات فطرت اور انسانی دلوں کا راز معلوم کرلیتا ہے۔ وہی جذبات جن کی بدولت اُس نے اپنے دل کی دنیا کو تخیلی پیکروں سے آباد کیا تھا اب اسے اظہار کے لئے بے چین کرتے ہیں۔ وہ اپنے جوش تخلیق کو متناسب اور موزوں الفاظ کی خراد پر سڈول اور ہموار کرکے پیش کرتا ہے۔ اس کی طبیعت کی موزونی اُن میں کوئی کور کسر باقی نہیں چھوڑتی۔ اس طرح جذبہ ترنم کی رنگین قبا زیب تن کرتا ہے۔ تخلیق کی حالت سخت ہیجان اور بے چینی کی حالت ہوتی ہے۔ جذبات

اپنے اظہار کے لئے بے تاب ہوتے ہیں اور شاعر یا آرٹسٹ اُنھیں ظاہر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ شاعر اپنے دل کے اندر آرٹ کی ایک نئی حقیقت محسوس کرتے وقت اسی کیفیت سے گذرتا ہے جس سے پیغمبر لوگ الہام کے وقت گذرتے ہیں۔ تخلیق کا جوش اور برانگیختگی شاعر کو مجبور کرتی ہے کہ وہ موزنیت اور تناسب کو ہاتھ سے نہ جانے دے، اس واسطے کہ خود تخلیق میں ان سے مدو ملتی ہے۔ شاعر کا یہ احساسِ موزونیت حسن آفریں ہوتا ہے۔ آرٹسٹ میں اس موزونیت کا وجدانی شعور جس قدر قوی ہوگا اسی قدر اس میں تخلیق حسن کی صلاحیت زیادہ ہوگی۔ آرٹسٹ شروع میں جب اپنے دل کو تخیلی پیکروں سے آباد کرتا ہے تو ان میں نظم و ترتیب نام کو نہیں ہوتی، لیکن جوں جوں اس کا ذہن تخلیق کے لئے پختہ ہوتا جاتا ہے اس کی کیفیات و جذبات میں نظم و ضبط پیدا ہونے لگتا ہے اب گویا ذہن آہستہ آہستہ جذبات کو اپنے قابو میں کرتا جاتا ہے اگر شاعر کی فنی تخلیق حقیقی جذبات کی ترجمان ہے تو ضرور ہے کہ وہ حسن و صداقت کے دائمی آئین کی پابند ہو بلکہ انھیں پر مبنی ہو۔ صوت و لحن کی ہم آہنگی سے شاعر جو تخلیق حسن کرتا ہے اور اس کے لئے اس کو جو جگر سوزی کرنی پڑتی ہے اس کا اہل محفل کو کیا علم۔ اقبال اس مضمون کو یوں ادا کرتا ہے :-

از نوا بر من قیامت رفت وکس آگاہ نیست
پیشِ محفل جز بم و زیر و مقام و راہ نیست

اُس کو اِس کا احساس ہے کہ اُس کی زبان پوری طرح اس کے جذبات کی متحمل نہیں ہو سکتی لیکن اسے جو کہنا ہے وہ کہے جاتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس کے رباب کے تار

کم زور ہیں اور اس کے نغمے کو ظاہر نہ کرسکیں گے لیکن اس کو اپنے عالم جذب میں ان تاروں کے ٹوٹنے کی پروا نہیں رہتی۔ وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف ہے کہ اس کے طوفان ندیوں میں نہیں سمانے کے، ان کے لئے سمندروں کی وسعتیں درکار ہیں۔ لیکن دلوں میں جب طوفان اُمنڈتے ہیں تو وہ اظہار کے لئے ایسے بے تاب ہوتے ہیں کہ سمندر کی وسعتوں کا انتظار ان کے لئے محال ہو جاتا ہے :۔

نغمہ ام زاندازۂ تار است بیش   من نترسم از شکست عود خویش

در نمی گنجد بہ جو عمان من   بحرہا باید پئے طوفان من

بڑا اور حقیقی شاعر اپنے دل کی گرمی اور اپنی شعلہ نوائی سے اپنے خیالی پیکروں کو زندۂ جاوید بنا دیتا ہے۔ وہ ان میں اپنی زندگی کے رس کو اس خوبی سے رچا دیتا ہے کہ وہ بھی اس کی شخصیت کی طرح لازوال اور اَن مٹ بن جاتے ہیں۔ شاعر حسن ازلی کا جلوہ خود ہی نہیں دیکھتا بلکہ دوسروں کو دکھانے پر بھی اُسے قدرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن بعض نغمے جو اس کے دل کے تاروں کو چھیڑتے ہیں ایسے لطیف ہوتے ہیں کہ وہ کبھی بھی ظاہر نہیں ہوتے اور اس کے دل ہی کے اندر رہتے ہیں۔ زندگی میں جذبہ سے زیادہ انفرادی چیز اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ جب آرٹسٹ کے دل میں اس کی تخلیق ہوتی ہے اور اس کو لفظوں کا جامہ پہنایا جاتا ہے تو ضرور ہے کہ سننے والوں تک پہونچتے پہونچتے اس کا رنگ پھیکا پڑ جائے۔ جذبہ کی تخلیق پھول کی شکل ہوتی ہے جو دل میں کھلتا ہے اور اکثر اوقات وہیں مرجھا کے ختم ہو جاتا ہے۔ جذبہ کی یکتائی اس کے اظہار کی راہ میں بڑی رکاوٹ ہوتی ہے۔ اس کی وجہ

ہے کہ ہماری زبان چاہے کتنی ہی منجھی ہوئی کیوں نہ ہو اس میں یہ صلاحیت نہیں کہ ان نغموں کو جو جذبات کی مضراب سے روح کے تاروں میں پیدا ہوتے ہیں، ظاہر کر سکے۔ وہ ایک خاص انفرادی تجربے تک محدود رہتے ہیں۔ زبان ایک مکانی اور عمرانی چیز ہے جس کے ذریعے صرف ان تصورات کا اظہار ممکن ہے جن میں دوسرے شرکت کر سکیں لیکن جذبے کے نازک مطالب جامۂ الفاظ کے رہین منت نہیں ہوتے اور نغموں کی آواز بازگشت کی طرح دل کی وادیوں میں گونجتے رہتے ہیں:۔

نگاہ می رسد از نغمۂ دل افروزے　　بمعنئ کہ بروجامۂ سخن تنگ است

دوسری جگہ اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے:۔

ہر معنئ پیچیدہ در حرف نمی گنجد
یک لحظہ بہ دل در شو شاید کہ تو دریابی [1]

شاعر پروردگار حسن ہے۔ وہ اپنے شعر کے ذریعے تخلیق حسن کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حسن سے کیا مراد ہے؟ یہ پُراسرار چیز تعریف کی شکل ہی سے رہین منت ہو سکتی ہے۔ بہت سے لوگ انفرادی تجربے کے طور پر جانتے ہیں کہ احساس جمال کیا ہے لیکن اگر آپ ان سے کہیں کہ اِس کیفیت کی تعریف کیجئے تو وہ شش و پنج میں پڑ جائیں گے جس چیز کو وہ کبھی شدت کے ساتھ محسوس کر چکے ہیں، شاید اس کے متعلق ان سے کچھ بھی کہتے نہ بنے۔ اکثر اہل فکر جنھوں نے اس مسئلے پر غور کیا ہے اس پر متفق ہیں کہ حسن اظہار کا دوسرا نام ہے اور بدصورتی اظہار کی کوتاہی ہے۔ یہ وہ اظہار ہے جو ذہن اپنے وجدانوں کو عطا کرتا ہے۔ حسن در اصل دیکھنے والے کی نظر میں مضمر ہوتا ہے نہ کہ

---

[1] سخن ما ز لطافت نپذیرد تحریر　　نشود گرد نمایاں ز رمِ توسنِ ما　　غالب

محبوب ہیں۔ اس کا تعلق زندگی کے معروضی حقائق سے اتنا نہیں ہے جتنا کہ اندرونی احساس سے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت تغیر و زوال ہے۔ وہی چیز جو اس وقت حسن و جمیل معلوم ہوتی ہے کچھ عرصے بعد حسین نہیں معلوم ہوتی۔ یہ ایک تخیلی فعل ہے جو اپنے مخصوص خیالی پیکر تراشتا اور اس طرح خود اپنی تخلیق کرتا ہے۔ کائنات میں جہاں کہیں کوئی شے ان خیالی پیکروں سے مشابہ مل جاتی ہے وہ اپنے تئیں اس سے وابستہ کر لیتا ہے۔

اقبال حسن و عشق کی ابدی داستان کو ایسے دل پذیر سُروں میں بیان کرتا ہے جو نغمۂ حیات سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ اس کی جذبات نگاری نوحہ کے لئے نہیں اور نہ وہ غیر حقیقی معشوقوں کے عشق کے لئے اپنی جان کھپانا پسند کرتا ہے۔ اس کی نظر فطرت کے نہاں خانہ میں مشاہدۂ حسن کرتی اور اس کے کان ہوا کی سنسناہٹ میں موسیقی کے نغمے سنتے ہیں۔ اس شدتِ احساس کے بعد وہ اس قابل ہوا کہ دوسروں کو اپنے جذبات میں شریک کر سکے۔ جب تحسینِ جمال سے دماغوں کی کدورتیں کافور ہوتی ہیں تو اس ذہن کا کیا کہنا جو خود تخلیقِ حسن کرے۔ آرٹسٹ جب اپنے تجربے کو خارجی شکل دیتا ہے تو حقیقت جمالی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ وہ اپنے خونِ جگر سے اس کی تخلیق کرتا اور پھر خود اس کے مشاہدے سے مسرور و شادمان ہوتا ہے۔

نظارۂ جمال کے لئے شاعر کی آنکھ ستارے کی طرح مدام دیدہ باز رہتی ہے:

من اگرچہ تیرہ خاکم و لے است برگ و سازم

بہ نظارۂ جمالے چو ستارہ دیدہ بازم

بکسے عیاں نکردم ز کسے نہاں نہ کردم

غزل آں چناں سرودم کہ بروں فتاد رازم

آرٹسٹ کے اندرونی تجربے اور آرٹ کی خارجی شکل کی نوعیت میں بڑا فرق پڑجاتا ہے۔ اب تک اس کی سعیٔ اظہار جو محض ایک داخلی کیفیت تھی، خارجی حقیقت بن جاتی ہے۔ وہ اظہار کے لئے جو وسیلہ تلاش کرتا ہے وہ اس کے احساس ووجدان کی طرح یکتا اور ذاتی نہیں ہوتا بلکہ عمرانی ہوتا ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے اندرونی تجربے کو دوسروں تک نہیں پہنچا سکتا۔ اِس واسطے آرٹ کی اصلیت کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ وہ نہ تو خالص انفرادی چیز ہے اور نہ خالص اجتماعی، بلکہ دونوں عناصر اس کی ساخت میں پہلو بہ پہلو موجود رہتے ہیں۔ بعضوں کا خیال ہے کہ آرٹسٹ اپنے جوشِ وجدان کے اظہار کے لئے ایسا بے تاب ہوتا ہے کہ اس کو اس امر کی پروا نہیں رہتی کہ دوسرے اُس کے مافی الضمیر کو سمجھتے ہیں یا نہیں۔ اس کا آرٹ اس کی طبیعت کے فطری اقتضا کے باعث اظہار چاہتا ہے نہ کہ دوسروں کی قدردانی کی خاطر۔ گویا کہ آرٹسٹ کے لئے اُس کا آرٹ کافی بالذات اور بجائے خود اپنا آپ مقصود ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، زندگی اور آرٹ کا یہ نقطۂ نظر بہت محدود ہے۔ آرٹ اظہارِ حسن ہے جس کا شیوہ یہ ہے کہ وہ اپنے تئیں ظاہر کرے اور اس لئے ظاہر کرے کہ دوسرے دیکھیں۔ غالب نے کیا خوب کہا ہے:-

حسن بے پروا خریدارِ متاعِ جلوہ ہے
آئینہ زانوئے فکرِ اختراعِ جلوہ ہے

اقبال کا آرٹ محض اس کے من کی موج نہیں، بلکہ وہ اس کے ذریعے اپنی

شخصیت کے طلسم کو دوسروں پر اثر انداز کرتا ہے۔ وہ خشک طریقے پر وعظ و نصیحت نہیں کرتا۔ واعظانہ مقدمات اس کی شاعری میں شاذ و نادر ہیں۔ لیکن اس کی شوخ گفتاری اخلاقی موضوعوں کو ایسے لطیف اور دلکش انداز میں پیش کرتی ہے کہ سامع کے دل کو سیری نہیں ہوتی۔ اس کی ہمدردی کی کوئی انتہا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نہایت کشادہ دلی سے اندرونی تجربات میں ہمیں شریک اور اپنا راز دار بنا لیتا ہے۔ وہ جو کچھ کہتا ہے اس طرح کہتا ہے کہ گویا ہم خود اسے خطاب کر رہے ہیں۔ بلاغت کا یہ کمال ہے۔ اس نے علم و حکمت کے ان تمام خزانوں کو جو اس کے دل و دماغ میں محفوظ تھے، اپنے آرٹ کو موثر بنانے کے لئے نہایت سلیقے کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ اس کی حسن آفرینی منزلِ شوق کے مسافر کو بھاتی اور عشق کے لئے سامان شباب بہم پہنچاتی ہے۔ وہ کہتا ہے :-

یک نوائے سینہ تاب آوردہ ام　　عشق را عہد شباب آوردہ ام

اقبال کا آرٹ کا نظریہ اس کے فلسفۂ خودی کے تابع ہے۔ آرٹ اظہارِ خودی کا ایک وسیلہ ہے۔ اور وہ آرٹ جس میں خودی باقی نہیں رہتی، اقبال کے نزدیک کوئی مستحسن چیز نہیں ہے۔ چنانچہ اس نے اپنے اس اصول کا اطلاق فن اداکاری پر کیا ہے۔ اپنی نظم "تیاتر" میں اس نے بتایا ہے کہ اداکاری کا کمال یہ ہے کہ خودی باقی نہ رہے لیکن اگر خودی نہ رہی تو آرٹ کی تخلیق کیسے ہو سکتی ہے میرے خیال میں اسی لئے اقبال ڈرامے کو بہت ہی ادنیٰ درجے کا آرٹ تصور کرتا تھا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے :-

تری خودی سے ہے روشن ترا حریم وجود

حیات کیا ہے؟ اسی کا سرور و سوز و ثبات
بلند تر مہ و پروین سے ہے اسی کا مقام
اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات
حریم تیرا خودی غیر کی! معاذ اللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات
یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہا نہ تو، تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات

(۲)

شاعر اور عالمِ فطرت

یہ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا، آرٹسٹ یا شاعر کے اندرونی جذبات و کیفیات کا تجزیہ تھا۔ ان کی بدولت وہ اپنے دل کو کائنات کے ساتھ متحد کر لیتا ہے۔ اس کے دل کی ہنگامہ زائیاں شورش حیات کی ایک بولتی ہوئی تصویر بن جاتی ہیں۔ اس کا نغمہ زندگی کے زیر و بم میں توازن پیدا کرتا ہے اور اس کے درد کی کسک کائنات کی روح کو تڑپا دیتا ہے۔ شاعر کے دل کی اندرونی دنیا کا حال ہم سن چکے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ اپنے دل کی دنیا اور خارجی عالم میں کسی طرح رشتہ جوڑتا ہے۔ وہ اپنے آرٹ کے ذریعے فطرت سے تعلق پیدا کرتا اور اپنے نفس گرم سے اس میں زندگی کی لہر دوڑا دیتا ہے وہ فطرت کی سرگوشیوں کو سنتا ہے یا یوں کہئے کہ اپنے جذبات کو فطرت پر طاری کر دیتا ہے۔ فطرت جو بات ہکلا ہکلا کر اکھڑے اکھڑے طور پر کہتی ہے اس کو وہ اپنی شدت احساس کی بدولت موزوں طریقے سے بیان کر دیتا ہے۔ وہ اپنے

جذب وروں سے حقیقت مُدرکہ میں گہرائی پیدا کر دیتا ہے۔ فطرت کے جلووں کی رنگا رنگی اور رعنائی آرٹسٹ کے دل میں جب اپنا عکس ڈالتی ہے اور اس کے جذبات میں حل ہو کر اظہار چاہتی ہے تو اس وقت دراصل وہ اپنے وجود کی تمامت پوری کرتی ہے۔ فطرت کا کمالِ وجود یہ ہے کہ وہ اہل نظر کو اپنی طرف مائل کرے اور اس کی مشہود بنے تاکہ وہ اپنے تاثرِ جمال کو اس کے توسط سے ظاہر کر سکے۔ فطرت اُس وقت تک حسن سے عاری رہتی ہے۔ جب تک کہ انسانی نظر اس میں جمال آفرینی نہ کرے۔ شفق کے منظر میں اسی وقت دل کشی آتی ہے۔ جب کوئی صاحب نظر اس کو دیکھ کر پکار اٹھتا ہے کہ وہ دیکھو کیا خوبصورت منظر ہے! فطرت کا وجود آرٹسٹ کا ممنون نظر ہوتا ہے۔ اقبال نے اس مضمون کو کیا خوب ادا کیا ہے :-

جہان رنگ و بو گلدستۂ ما — زما آزاد و ہم وابستۂ ما
خودی او را بہ یک تارِ نگہ بست — زمین و آسمان و مہر و مہ بست
دل ما را بہ او پوشیدہ راہے است — کہ ہر موجود ممنون نگاہے است
گر او را کس نہ بیند زار گردد — اگر بیندیم و کہسار گردد
جہاں غیر از تجلی ہائے ما نیست — کہ بے ما جلوۂ نور و صدا نیست

اسی مضمون کو اقبال نے اپنی نظم "شبنم" میں ظاہر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ رگ ایام کی نمی دراصل ہمارے اشک سحر کی رہین منت ہے اور زندگی کی ساری ہماہمی ہمارا ہی فریب نظر ہے۔

نم در رگ ایام ز اشک سحر ماست — این زیر و زبر چیست؟ فریب نظر ماست

انجم بہ بر ماست، لخت جگر ماست

جمالیاتی محرکات کم و بیش دنیا کی ہر قوم میں مختلف پیرایوں میں ملتے ہیں۔ جلوۂ حسن کی کشش، درد اشتیاق کی کسک اور آرزو کی ہنگامہ زائیاں انسانیت کی متاع مشترک ہے جو فن کاروں کے لئے تخلیقی محرک کا کام دیتی ہے۔ لیکن بہت کم فن کار ایسے گزرے ہیں جنھیں یہ ملکہ حاصل ہو کہ اپنے جذبات کی کیفیت کو بے جان مظاہر فطرت پر طاری کر سکیں۔ غالب نے دیدہ وری کا یہ نصب العین پیش کیا تھا کہ خاک کے ہر ذرے میں رقص بتاں آذری نظر آنے لگے:۔

دیدہ ور آنکہ دل نہد تا بشمار دلبری   در دل خاک بنگرد رقص بتاں آذری

اقبال بھی اپنے فنی پیشرو کی طرح انسانی دل کی کسوٹی پر فطرت کے کھرے کھوٹے کو پرکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے:۔

عالم آب و خاک را بر محک دلم بسائے   روشن و تار خویش را گیر عیار ایں چنیں

فطرت کے بے معنی طومار میں آرٹسٹ کی نظر نظم و معنی پیدا کرتی ہے۔ آرٹسٹ فطرت کے تضادوں اور غیر ضروری تفصیلات کو الگ کر کے ان میں ربط قائم کر دیتا ہے۔ وہ جب اپنے تصورات میں ربط و نظم پیدا کرنا چاہتا ہے تو عالم کو بھی اپنے ذہنی ربط و نظم سے وابستہ کر لیتا ہے۔ وہ ایک ایک کر کے اُن سب رکاوٹوں کو دور کر دیتا ہے جو فطرت کے اظہار میں مانع آتی ہیں اور اس کی راہ میں سنگ گراں بنی کھڑی ہوتی ہیں۔ وہ حقیقت کو آزاد کرتا اور اس میں اپنی شوخیٔ فکر سے نزاکت پیدا کر دیتا ہے۔ فطرت کے جلوؤں کی بوقلمونی اسی کے دیدۂ بیدار کی رہین منت ہے۔ بغیر اس کے دست فطرت کی حنابندی کرنے والا کوئی نہیں زمانۂ

مکان بھی اسی کی شوخیٔ فکر کے آئینہ دار ہیں۔

این جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندار منست
جلوۂ او گرو دیدۂ بیدار منست
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را
حلقۂ ہست کہ از گردش پرکار منست
ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدن من
چہ زماں و چہ مکاں شوخیٔ افکار منست

شاعر فطرت کی ہراوا کا نکتہ داں ہے۔ وہ اپنے ذہن اور ارادے کی بدولت اپنے تئیں اس سے بالکل علیحدہ تصور کرتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کا مقصد یہ سمجھتا ہے کہ فطرت پر تصرف و استیلاء حاصل کرے۔ فطرت اس کے مقاصد کا ایک وسیلہ ہے۔ وہ اس کی تسخیر میں جس قدر سعی و جہد کرتا ہے اسی قدر اپنی شخصیت کی تکمیل کا سامان بہم پہنچاتا ہے۔ اگرچہ کائنات اپنی وسعت کے اعتبار سے بے پایاں ہے اور انسان اس کے مقابلے میں ذرا سا ہے اور اس کی تاریخ دوران کائنات کے گرد و غبار کے ایک ذرّے سے زیادہ نہیں لیکن باوجود اس کے انسان کو ناز ہے کہ جو چیز اس کے پاس ہے اس سے اس کا زبردست حریف محروم ہے، یعنی ذہن فعّال۔ انسان تو یہاں تک بڑھ بڑھ کے باتیں کرتا ہے کہ کائنات مدرکہ اسی ذہن فعّال کے ایک کرشمہ سے زیادہ وقیع نہیں۔ جس طرح آرٹ انسانی ذہن کا کارنامہ اور حقیقت کا براہ راست ادراک ہے اسی طرح فطرت ذات باری کا کارنامہ ہے۔ فطرت کا خالق خدا ہے

اور آرٹ کا خالق انسان ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ آیا خدا کی بنائی ہوئی دنیا زیادہ دل کش ہے یا انسان کی بنائی ہوئی دنیا۔ فطرت کا حسن و جمال کسی دیدہ ور کے اشارۂ چشم کا منتظر رہتا ہے۔ بہار تو بس اتنا کرتی ہے کہ پھول کھلاتی ہے لیکن آرٹسٹ کی آنکھ اس میں رنگ و آب پیدا کرتی ہے :۔

بہار برگ پراگندہ را بہم بربست　　　نگاہ ماست کہ برلالہ رنگ و آب افزود

اقبال نے اس قسم کے خیال کو متعدد جگہ مختلف پیرایوں میں پیش کیا ہے' وہ کہتا ہے کہ فطرت مجبور محض ہے۔ وہ جیسی ہے بس ویسی ہے۔ وہ اپنے مزاج کو نہیں بدل سکتی۔ حالانکہ انسانی ذہن کی تخلیقی استعداد کی کوئی حد نہیں۔ شاعر کو فطرت سے شکایت ہے کہ اس کے "حیرت خانۂ امروز و فردا" میں اس قدر یکسانیت ہے کہ دل اس سے اچاٹ ہوا جاتا ہے۔ وہ فطرت کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ کیا کہ روز وہی باتیں۔ تو کبھی نئی تخلیق بھی تو کر' اس لئے کہ ہماری طبیعت میں جدت پسندی ہے۔ بغیر اس جدت و تخلیق کے ہمارا دل اس خاکدان میں نہیں لگ سکتا۔

طرح نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

آدم خاکی کی فضیلت اس میں ہے کہ وہ نت نئے جہانِ آرزو پیدا کرے۔ ستارے آج سے ہزار ہا سال پہلے جس طرح گردش کرتے تھے اسی طرح آج بھی گردش کرتے ہیں۔ انھیں یہ مجال کہاں کہ اپنی اُپج سے کچھ کرسکیں۔

فروغ آدم خاکی ز تازہ کاری ہاست
مہ و ستارہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند

اقبال نے نہایت دقیقہ سنجی سے مذکورہ بالا موضوع کو خدا اور انسان کے درمیان ایک مکالمے کی صورت میں پیش کیا ہے۔ خدا کہتا ہے کہ میں نے ساری دنیا کو ایک ہی آب و گل سے پیدا کیا لیکن انسان نے ایران و توران کی تقسیم قایم کر لیں۔ میں نے لوہا پیدا کیا اور تو نے اس سے شمشیر و تفنگ بنائے میں نے چمن اور پودے پیدا کئے اور تو نے کاٹنے کو کلہاڑیاں بنائیں، میں نے طائران خوش الحان پیدا کئے اور تو نے انھیں گرفتار کرنے کے لئے قفس بنائے۔ اس پر انسان کہتا ہے کہ تیری تخلیق میرے لئے کافی نہیں تھی۔ میری طبیعت کا اقتضاء یہ تھا کہ تیری طرح میں بھی تخلیق کروں اور اپنے منشا کے مطابق جہاں رنگ و بو کو آراستہ کروں اور اس طرح اپنی ذات اور اپنی قوت ارادی کی کرشمہ سازیوں کا مشاہدہ کروں۔ پھر انسان بڑی بے باکی سے پوچھتا ہے کہ بتا تیری تخلیق بہتر ہے کہ میری تو نے شب پیدا کی اور میں نے چراغ، تو نے مٹی بنائی اور میں نے اس سے ساغر بنایا تو نے بیاباں اور کہسار اور مرغزار پیدا کئے اور میں نے خیابان و گلزار بنائے۔ تو نے سنگ پیدا کیا اور میں نے اس سے آئینہ نکالا، تو نے زہر پیدا کیا اور میں نے نوشینہ

تو شب آفریدی چراغ آفریدم — سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی — خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم — من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

آرٹ کے ذریعہ انسانی ذہن ایسے منصوبے بناتا ہے جو حقیقت سے زیادہ مکمل اور ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ آپ چاہے کائنات کا کتنا ہی معروضی نقطہ نظر اختیار کریں حقیقت ذہن میں کبھی بھی اس طرح منعکس نہیں ہو سکتی جس طرح آئینہ میں

خارجی فطرت اپنا عکس ڈالتی ہے۔ آرٹ فطرت کو ہماری خواہشوں کا رنگ دے کر پیش کرتا ہے اور سائنس بھی ایک حد تک مجبور ہے کہ فطرت کو ہماری روح یا ہمارے ذہن کے ان تصورات کے رنگ میں رنگ دے جو حقیقت سے انسانی قلب پر منکشف ہوتے ہیں۔ ریاضی اور ہیئت کے بہت سے تصورات پہلے پہل ذہن میں وضع ہوئے اور بعد میں طبیعی حقائق پر ان کا اطلاق کیا گیا۔ محض تجربہ جو تخیل سے عاری ہو حقائق کو منکشف نہیں کرسکتا۔ علم ہندسہ کی شکلیں ہمارے ذہن کی تخلیق ہیں جو اصل حقیقت یا فطرت سے اشارہ پاکر بنائی گئی ہیں۔ ورنہ حقیقت میں دائرہ یا ہندسی کرہ کا وجود نہیں ہوتا۔ فطرت میں جو دائرے ملتے ہیں ان میں تھوڑی بہت گولائی ضرور ہوتی ہے لیکن یہ گولائی ناقص ہوتی ہے۔ علم ہندسہ کی تصوری اور معیاری گولائی آپ کو فطرت میں کہیں نہیں ملے گی۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ فطرت کی نامکمل اور ادھوری شکلوں سے اشارہ پاکر انسان نے مکمل اشکال بنائیں اور اس طرح فطرت کی تکمیل کی۔ انسان فطرت کی نوک پلک درست کرکے اس میں کمال پیدا کرتا ہے فطرت میں جو رجحان موجود تھا اور جسے وہ مکمل نہ کرسکی اسے ذہن نے مکمل کردکھایا۔ اس طرح ہمارا معیاری تخلیقی عمل فطرت کی کوتاہیوں اور نارسائیوں کو دور کرتا اور اس کی عدم آہنگی میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

شاعر اگرچہ تسلیم کرتا ہے کہ فطرت ہم سے آزاد بھی ہے اور وابستہ بھی، لیکن ایک چیز انسان میں ایسی ہے جو اس کو فطرت سے علیحدہ کرتی ہے اور وہ اس کا احساس ہے۔ لالہ کے دل میں بھی داغ ہے لیکن یہ تمنا کا داغ نہیں اور نرگسِ شہلا لذت دید سے محرومِ رہتی ہے۔

لالۂ ایں گلستاں داغ تمنائے نداشت
نرگس طناز او چشم تماشائے نداشت ؎۱

یہ مضمون بھی بہت اچھوتا ہے کہ خدا کہتا ہے کہ فطرت جیسی ہے اُسے ویسا ہی رہنے دے، اس کے متعلق چنیں چناں نہ کر۔ لیکن آدم کہتا ہے کہ ہاں فطرت جیسی ہے ویسی ہے، لیکن میرے پیش نظر تو یہ ہے کہ کیسی ہونی چاہیے؟

گفت یزداں کہ چنیں است و دگر ہیچ مگو
گفت آدم کہ چنیں است و چناں می بایست

ایک جگہ "بالِ جبریل" میں اقبال نے اپنی دنیا اور دنیائے فطرت کا مقابلہ کیا ہے اور ذات باری سے شکوہ کیا ہے کہ میں نے تجھے اپنی دل کی دنیا میں براجمان کر لیا لیکن میں تیری دنیائے فطرت میں بے بس ہوں۔

تری دنیا جہاں مرغ و ماہی — مری دنیا فغانِ صبح گاہی
تری دنیا میں ہیں محکوم و مجبور — مری دنیا میں تیری پادشاہی

جذبۂ عشق اور تسخیر فطرت اقبال کے نزدیک فطرت کا کام صرف یہ ہے کہ وہ انسان کی تکمیل خودی کی راہ میں مزاحمت پیدا کرے انسان کی فضیلت اس میں ہے کہ وہ اس پر غلبہ پائے اور تسخیر جہات کرے۔

؎۱ اس خیال کو غالب نے نہایت بلیغ انداز میں ادا کیا ہے۔ وہ انسان (یا معشوق) کو مخاطب کرکے لکھتا ہے کہ تیرا گل لطف گویائی رکھتا ہے اور تیری نرگس لذت دید سے آشنا ہے۔ تیری بہار ایسی پُر کیف ہے کہ فطرت کی بہار میں وہ طرفگی کہاں۔

گلت را نوا نرگست را تماشا — تو داری بہارے کہ عالم ندارد

انسان کی یہ سعی و جہد تخلیقی نوعیت رکھتی ہے۔ فطرت جو اس کی مزاحمت کرتی ہے انسان اسی کے توسط سے اپنی ذہنی استعداد کو ظاہر کرتا اور اسے بھی اپنی شخصیت اور احتیاج کے رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ وہ اس کے ذریعے سے زندگی کی تمام مخفی قوتوں کو بیدار کرتا اور تکمیلِ حیات کرتا ہے۔ اس تخلیق و تسخیر میں انسان کو جذبۂ عشق سے بڑی مدد ملتی ہے۔ لفظ عشق کو اقبال نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ یہ مجاز و حقیقت دونوں پر حاوی اور خودی کو مستحکم کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ عشق سے اقبال کی مراد وہ جوشِ وجدان ہے جس کے تانے بانے سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے۔ اس کی بدولت انسان تکمیلِ ذات کے لئے جذب و تسخیر پر عمل پیرا ہوتا اور ہر قسم کے موانع پر قابو پاتا ہے۔ یہ ایک وجدانی کیفیت ہے جس کا خاصہ مستی، انہماک اور جذبِ کلی ہے۔ اس سے انسانی ذہن زمان و مکان پر اپنی گرفت مضبوط کرتا اور لزوم و جبر کی دائمی زنجیروں سے چھٹکارا پاتا ہے۔ اس کے بغیر حقیقی آزادی سے کوئی ہمکنار نہیں ہو سکتا۔ عشق کا ایک اور خاصہ پیہم آرزو ہے۔ اقبال کا عشق کا تصور ہمارے دوسرے شعرا کے نام نہاد رسمی عشق سے بالکل مختلف ہے۔ اس کے ہاں وہ زندگی کا ایک زبردست محرک عمل ہے۔ اقبال عشق سے تسخیرِ فطرت کا کام بھی لیتا ہے اور اس کے ذریعے اپنے دل کو کائنات سے متحد کرتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی نظر اتنی بلند ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی ہمتِ مردانہ کے سامنے جبریل کو "صیدِ زبوں" سمجھنے لگتا ہے اور اپنے وجدان کی کمند سے ذاتِ یزداں پر قابو پانے کے منصوبے سوچتا ہے

در دشت جنونِ من جبریل زبوں صیدے   یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

کہنے والے کے تیور بتا رہے ہیں کہ یہ آواز ایک نرے شاعر یا آرٹسٹ کی آواز نہیں ہے۔ یہ جرأت رندانہ اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب رند چشم ساقی کے اشاروں کو سمجھتا اور پہچانتا ہو۔ یہ لب و لہجہ اسی کا ہو سکتا ہے جس کے ہاں 'ورائے شاعری چیزے دگر است'۔ اس کے اندازِ بیان سے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی "فوق البشر" شعر کی زبان میں دنیا والوں کو خطاب کر رہا ہو۔ اس کی بے نیازی اور جرأت دیکھیے :-

یم عشق کشتئ من، یم عشق ساحل من
نہ غم سفینہ دارم نہ سر کرانہ دارم

جذبۂ عشق مجاز کی منزلوں سے گزرتا ہوا جب شاہد حقیقی سے ہمکنار ہو جاتا ہے تو عصل اپنے گلے میں غلامی کا طوق ڈال لیتی ہے۔ قافلۂ حیات کی ساری ہما ہمی اسی کی بدولت ہے اور اسی کے حلقۂ دام میں آکر زندگی کو ذوق تمنا نصیب ہوتا ہے :-

من بندۂ آزادم عشق است امام من
عشق است امام من عقل است غلام من
ہنگامۂ ایں محفل از گردش جام من
ایں کوکب شام من ایں ماہ تمام من
جاں در عدم آسودہ بے ذوق تمنا بود
مستانہ نواہا زد در حلقۂ دام من
اے عالم رنگ و بو ایں صحبت ما تا چند
مرگ است دوام تو عشق است دوام من

یہ اشعار ہیں یا جذبات کا فطری نغمہ "عشق است امام من" کے ٹکڑے کی تکرار سے کس قدر قوت اور اعتماد کا اظہار ہو رہا ہے۔ پھر ما اور نا کی اصوات سے ان اشعار میں کس قدر مستی اور ترنم پیدا ہو گیا ہے۔ یہ اشعار وہی شخص کہہ سکتا تھا جس کے دل و دماغ عشق و محبت میں رچے ہوئے ہوں۔ یہ صرف حقیقت کے مخلص پرستار کا ہی طرز کلام ہو سکتا ہے۔ ہر لفظ قلبی واردات کا آئینہ دار ہے۔ یہ خیال کہ عشق کی بدولت روح انسانی کو دوام نصیب ہوتا ہے جدید فلسفے کا ایک معرکۃ الآرا مسئلہ ہے جس کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا گیا ہے۔ عشق ہی زندگی کا سب سے بڑا محرک تخلیق ہے کسے معلوم کہ اسی کی بدولت زندگی اپنے مد مقابل یعنی مادہ یا فطرت پر پوری فتح حاصل کر لے اور فنا سے نجات حاصل کر سکے۔ برگسون اور بعض دوسرے فلاسفہ کے نزدیک شدت احساس جسے وہ روحانی جوش یا کھچاؤ کی حالت سے تعبیر کرتے ہیں روح انسانی کو ابدی اور دوامی بنا دیتا ہے۔ در اصل عشق اسی قسم کی شدت احساس سے عبارت ہے۔ اقبالؒ عالم رنگ و بو یعنی کائنات فطرت کی حالت پر ترس کھا کر کہتا ہے کہ تیرا اور میرا ساتھ بس تھوڑے عرصے کے لئے ہے اس واسطے کہ تیرا دوام موت و فنا میں مضمر ہے اور میرا دوام عشق سے ہے۔

اقبال نے عشق کے موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے۔ یہ مضمون اسے بہت عزیز ہے کہ عشق ہی سے ساری کائنات کی رونق ہے اور حیات انسانی کی ساری ہنگامہ زائیاں اسی کی رہین منت ہیں۔

بہ برگ و لالہ رنگ آمیزیٔ عشق بجانِ ما بلا انگیزیٔ عشق

اگر ایں خاکداں را وا شگافی　　　درونش بنگری خوں ریزیٔ عشق [1]

برگ و لالہ میں رنگ آمیزیٔ عشق سے شاعر کا اشارہ حیاتیات کے اس مسئلہ کی طرف ہے کہ کس طرح پھولوں کی خوشبو اور ان کے رنگ کی شوخی کیڑے مکوڑوں کو اپنی طرف مائل کرتی ہے۔ انھیں کے ذریعے سے پھول کا زیرہ دوسرے پھولوں تک پہنچتا اور بار آوری کا موجب بنتا ہے۔ فطرت اپنے اِس مقصد کو کبھی طائران خوش الحان کے ذریعے اور کبھی باد صبا کے ایلچی کے توسط سے پورا کراتی ہے اور اس طرح نہایت لطیف اور پُر اسرار طریقوں سے اپنے منشا کی تکمیل کرتی ہے۔

دوسری جگہ اسی موضوع کو یوں بیان کیا ہے:۔

بباغاں باد فروردیں دہد عشق　　　براغاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق

شعاع مہر او قلزم شگاف است　　　بماہی دیدۂ رہ بیں دہد عشق

یہ مضمون بالکل اچھوتا ہے کہ سمندر میں مچھلی جو اپنا راستہ تلاش کرلیتی ہے یہ بھی عشق ہی کا کرشمہ ہے۔ اس شعر میں اقبال کا اشارہ اس نکتے کی طرف ہے کہ ارتقا کوئی اندھی یا بے کیف میکانیت کا نتیجہ نہیں بلکہ جبلت عشق و شوق و آرزو کی بدولت اپنی تقویت کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ انساں و حیوانات کے اعضاء در اصل اسی احتیاج اور اندرونی جوشِ حیات سے عبارت ہیں جو وہ اپنے وجود

---

[1] مولانا روم پتے سے دریافت کرتے ہیں کہ بتا وہ کونسی قوت تجھ میں ہے جس کی بدولت تو شاخ سے پھوٹ نکلتا ہے اور اظہار خودی کے لئے بے تاب ہو جاتا ہے:۔

اے برگ قوت یافتی تا شاخ را بشگافتی　　　چوں رستی از زنداں بگو تا من ودیں حبس آں کنم

اور شخصیت کو خارجی فطرت میں وسیع کرنے کے لئے ظاہر کرتے ہیں۔

عشق زندگی کی اعلیٰ ترین تخلیقی استعداد ہے۔ اس کے جذب و تمنا کی سعی و جہد مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ انسانی آنکھ اسی طرح لذت دیدار کی کاوشوں کا نتیجہ ہے جس طرح منقار بلبل اس کی سعیٔ نوا کی مرہون منت ہے۔ یہ سب زندگی کی تمنائے اظہار کے شیوُن ہیں۔ عشق اس اظہار میں ممد و معاون ہوتا ہے۔ کبوتر کی شوخیٔ خرام اور بلبل کا ذوق نوا دونوں جذب و مستی کے مظاہر ہیں

چیست اصل دیدۂ بیدار ما ۔۔۔ بست صورت لذت دیدار ما
کبک پا از شوخیٔ رفتار یافت ۔۔۔ بلبل از سعیٔ نوا منقار یافت

عشق اور عقل

عشق ایک زبردست محرک شعری ہے۔ وہ جذبات انسانی کا سرتاج ہے۔ اس کی وارداتیں عالمگیر ہیں۔ یہ محرک شعری دنیا کی ہر قوم کی شاعری کا سرمایہ رہا ہے۔ فارسی اور اُردو میں اس موضوع پر ہمارے شعرا نے ایسے ایسے لطیف مطالب و معانی پیدا کئے ہیں کہ ان کی مثال دوسری زبانوں میں شاید ہی ملے۔ مولانا روم کے زمانے سے لے کر اب تک ہمارے شعرا نے عشق کو عقل و علم کے حریف کے طور پر پیش کیا ہے۔ اقبال نے بھی اس مضمون پر خامہ فرسائی کی اور اسے ایسا اپنایا ہے کہ وہ گویا اسی کا ہو گیا۔ وہ جذبات کی ترجمانی اس طرح کرتا ہے کہ علم و حکمت کا پس منظر بدستور باقی رہے۔ اس لئے اُس کے مطالب نہایت دقیق اور اس کے اشارے اور کنائے نہایت دور رس ہوتے ہیں۔ اقبال عشق کو عقل کے مقابلے میں فضیلت دیتا ہے اس واسطے کہ اس کے ذریعے حقائق اشیاء کا مکمل علم اور بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ پھر یہ کہ

انسانی زندگی میں جتنا اس کا اثر ہے عقل کا اثر اس سے عشر عشیر بھی نہیں زندگی کا ہنگامہ اسی کی بدولت ہے۔ اگر دل بھی عقل کی طرح فرزانہ ہوتا تو جینے کا لطف باقی نہ رہتا۔

تہی از ہائے و ہو میخانہ بودے — گل ما از شرر بیگانہ بودے
نبودے عشق و ایں ہنگامۂ عشق — اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے

فطرت کی بزم خموشاں میں عشق کی ساری رونق ہے۔

عشق از فریاد ما ہنگامہ ہا تعمیر کرد
ورنہ ایں بزم خموشاں ہیچ غوغائے نداشت

لطف یہ ہے کہ عشق کا لازمی نتیجہ بے تابی اور اضطراب ہے لیکن دل کو اسی میں مزہ ملتا ہے۔

ایں حرف نشاط آور می گویم و می رقصم
از عشق دل آساید با ایں ہمہ بے تابی [1]

لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ اقبال عقل کا دشمن ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ عقل بیکار ہے عقل ہی کی بدولت خارجی اشیاء کی تقسیم بندی ممکن ہے جس کے

---

[1] عشق سے طبیعت نے زیست کا مزہ پایا — درد کی دوا پائی درد لادوا پایا (غالب)

اس موضوع پر مولانا روم فرماتے ہیں:۔

دور گردوں با ز موج عشق داں — چوں نبودے عشق بفسردے جہاں
کے جمادی محو گشتے در نبات — کے فدائے روح گشتے نامیات
روح کے گردے فدائے آں دمے — کز نسیمش حاملہ شد مریمے

بغیر انسان کی تصرف و ایجاد کی صلاحیتیں بروئے کار نہیں آسکتیں۔ اس کے نزدیک عقل کا کام یہ ہے کہ وہ مادی اور مکانی دنیا کے معاملات سلجھائے اور ان کے مخفی پہلوؤں کی عقدہ کشائی کرے۔ لیکن زندگی اور ذہن کی اندرونی کیفیت ہم صرف وجدان کے ذریعہ محسوس کرسکتے ہیں۔ جب ہم زندگی کے ان مسائل کو سمجھنا چاہتے ہیں جن کا تعلق شعور و احساس سے ہے تو ہمیں اس سرچشمہ کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جس سے ہماری ساری جبلتیں سیراب ہوتی ہیں۔ اقبال عقل کو بھی زندگی کے خادموں میں شمار کرتا ہے۔ زندگی پر اس کے بہت کچھ احسانات ہیں۔ لیکن وہ سب کچھ تو نہیں۔ اس پر حد سے زیادہ تکیہ کرنا درست نہیں۔ اس کی پہنچ بس ایک حد تک ہے۔ اقبال کے نزدیک عقل کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ اس میں جرأت رندانہ کی کمی ہے۔ یعنی بجائے خود وہ تخلیق کی ذمہ داری سے عہدہ برا نہیں ہو سکتی جب تک کہ عشق و وجدان اس کی پشت پناہی پر موجود نہ ہوں۔ وہ خود آگے قدم بڑھاتے ہوئے ہچکچاتی ہے۔ جہاں وہ پس و پیش اور حیص بیص میں ہوتی ہے وہاں عشق زندگی کے قافلہ کی رہبری کرتا ہے۔ چنانچہ انسانی تاریخ گواہ ہے کہ وہ تمام اہم امور جن سے قوموں کی زندگی بدل گئی ہے کسی نہ کسی جذبہ کے تحت انجام پائے ہیں۔ اسی خیال کو اقبال اس طرح ادا کرتا ہے۔

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی [۱]

---

[۱] مولانا روم فرماتے ہیں :-

لاابالی عشق باشد نے خرد　　　عقل آں جوید کزاں سودے برد

عقل اسباب و علل کی بھول بھلیاں میں ایسی پھنس جاتی ہے کہ اصل حقیقت اس کی آنکھ سے اوجھل ہو جاتی ہے۔

عقل در پیچاک اسباب و علل　　عشق چوگاں باز میدانِ عمل
عقل را سرمایہ از بیم و شک است　　عشق را عزم و یقیں لاینفک است

اقبال کو عقل سے شکایت یہی ہے کہ وہ ظن و تخمین کی ایسی پابند ہے کہ اس میں تخلیقی استعداد اور قوت عمل مفقود ہو جاتی ہے۔ لیکن عقل بھی ذوق نگہ سے کلیتہً محروم نہیں ہے۔

عقل ہم عشق است و از ذوق نظر بیگانہ نیست
لیکن ایں بیچارہ را آں جرأت رندانہ نیست
باچنیں ذوق جنوں پاس گریباں داشتم
در جنوں از خود نہ رفتن کار ہر دیوانہ نیست

عشق کے جنوں تخلیق و عمل پر اگر عقل کی روک نہ رہے تو انسانی معاملے درہم برہم ہو جائیں چنانچہ شاعر کہتا ہے کہ جنون کی حالت میں گریبان چاک کرنا تو بہت آسان ہے لیکن یہ دشوار ہے کہ جنوں بھی ہو اور گریباں بھی سلامت رہے۔ در اصل یہی عشق و عقل کا امتزاج ہے جو انسانی عمل کو سعادت کی راہ پر ڈال جاتا ہے۔ اقبال نے اسی مسلک کی حمایت کی ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اپنی خالص بکھری ہوئی شکل میں عشق و عقل دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ اقبال نے جس عقل کی کوتاہیاں ظاہر کی ہیں وہ عقل جزوی ہے جو مادہ کی حقیقت کو سمجھتی ہے لیکن زندگی کو نہیں سمجھ سکتی۔ وہ جب زندگی کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے تو

اس کو مسخ کر ڈالتی ہے۔ وہ تجزیہ کر سکتی ہے۔ لیکن زندگی کو جو ایک تسلسل کی زمانی حقیقت ہے اپنی گرفت میں نہیں لا سکتی۔ تجزیہ مکانی اشیا کا ممکن ہے لیکن جب عقل جزوی کو زندگی جیسی حقیقت سے سابقہ پڑتا ہے جس کے سب اجزاء آپس میں ایسے گتھے ہوئے ہیں کہ انھیں الگ الگ نہیں کیا جا سکتا تو وہ اسے سمجھنے سے قاصر رہتی ہے۔ وہ ہر حقیقت کا مکانی نقشہ بنانا چاہتی ہے اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے پھر انھیں جوڑتی ہے تاکہ مکمل حقیقت کا علم ہو سکے۔ ہر انسانی جذبہ سینکڑوں کیفیات کے عناصر پر مشتمل ہوتا ہے جو ایک دوسرے میں اس طرح سرایت کئے ہوتے ہیں کہ ان کے متعین خطوط ایک دوسرے سے علحدہ مقرر کرنا ناممکن ہے۔

انسانی ذہن کی علحدہ علحدہ حالتیں نہیں ہوتیں بلکہ ہر حالت کسی دوسری حالت میں نفوذ رکھتی ہے۔ ذہنی کیفیت کے تسلسل کے باعث انسانی جذبات میں ایک طرح کی وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ جذبات مسلسل حرکت میں ہوتے ہیں جن کا تجزیہ اس طرح ممکن نہیں جیسے مکانی اشیاء کا۔ عقل چونکہ تجزیہ کے ذریعہ سمجھتی ہے اور جب تک ہر چیز کو الگ الگ نہ سمجھ لے اس وقت تک اس کو چین نہیں آتا اس لئے وہ جذبات کے متعلق نامکمل تصور قائم کرتی ہے۔ تا آنکہ وہ وجدان کا سہارا نہ حاصل کرے جو شخصیت کی گہرائیوں سے پیدا ہوتا ہے۔ وجدان کوئی تجربہ سے ماورائی چیز نہیں بلکہ ایک معمولی مظہر حیات ہے۔ آرٹسٹ اس سے خوب واقف ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ اس کو قدم قدم پر برتتا ہے۔ ذہن کی گہرائیوں میں جب یکجائی کی حالت پیدا ہوتی ہے تو تخیل کی گرمی تمام ذہنی سانچے کو پگھلا کر اپنے اشکال کی

ترتیب دے لیتی ہے اور پھر ان اشکال کو موزوں طور پر ظاہر کرتی ہے۔ آرٹ کی تخلیق اسی عمل سے عبارت ہے۔ عقل کلی کے ڈانڈے بھی وجدان سے جا کر مل جاتے ہیں۔ وہ مکمل علم حاصل کر سکتی ہے۔ اقبال نے اس کو وہی رتبہ دیا ہے جس کی وہ مستحق ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ عقل بھی انسان کو منزل مقصود کی طرف لے جاتی ہے اور وجدان بھی، لیکن دونوں کے طریقوں میں فرق ہے۔ عقل حیلے حوالے سے منزل طے کراتی ہے اور عشق میں خود اتنی کشش ہے کہ وہ کشاں کشاں قافلۂ حیات کو منزل کی طرف تیز گام لے جا سکتا ہے۔ اس خیال کو اقبال نے نہایت لطیف اور بلیغ انداز میں بیان کیا ہے:

عقل بہ حیلہ می برد عشق برد کشاں کشاں[1] ہر دو بہ منزلے رواں، ہر دو امیر کارواں

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال عقل کو انسان کی خدمت کا ایک وسیلہ خیال کرتا ہے۔ وہ اس کا مخالف نہیں۔ وہ صرف اس کی کوتاہیوں کو سمجھنا اور پھر دوسروں کو سمجھانا چاہتا ہے۔ جدید تمدن و تہذیب کا زیادہ تر رجحان عقل پرستی کی طرف ہے۔ وہ زندگی کو ایک روکھی پھیکی، بے رنگ و بے لطف میکانکی چیز سمجھتی ہے۔ جدید عقلیت اس قدر بر خود غلط ہے کہ وہ اپنے سامنے کسی کو خاطر میں نہیں لاتی اور چونکہ اس کے اصول موضوعہ پر عمل پیرا ہونے سے سطحی دنیاوی معاد کے حصول میں سہولتیں ہوتی ہیں اس لئے ہر شخص اس کا سہارا چاہتا اور زندگی کی

---

[1] جگر کے ہاں بھی یہ مضمون ملتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت عقل اور عشق دونوں کی طرف انسان کو اشارہ کرتی ہے لیکن ان دونوں کو ایک ساتھ جمع کرنا بڑا ہی دشوار ہے۔

الٰہی کس طرح عقل و جنوں کو ایک جا کر لوں
کہ منشائے نگاہ عشوہ زا یوں بھی ہے اور یوں بھی

دوسری قوتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اقبال نے اس زمانے کے اور دوسرے بڑے مفکروں کی طرح اس حقیقت کو شدت کے ساتھ محسوس کیا کہ اگر انسان کے وجدانی سرچشمے خشک ہو گئے تو اس سے زندگی کو بہت بڑا نقصان ہو گا۔ عقل ہم ربطی تو پیدا کر سکتی ہے لیکن تخلیق اس کے بس کے باہر ہے۔ ایک ایسا تمدن جو عقلیت کے نشہ میں سرشار ہو، بہت جلد غیر تخلیقی ہو جائے گا جو در اصل اس کے زوال سے عبارت ہے۔ اس لئے اقبال نے عشق و وجدان کو عقل و علم کے مقابلے میں اس قدر بڑھا چڑھا کر پیش کیا۔ لیکن اصل حقیقت عشق و عقل کے امتزاج کا نام ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے :-

عقلے کہ جہاں سوز د یک جلوۂ بے باکش
از عشق بیاموزد آئینِ جہاں تابی

دوسری جگہ کہتا ہے کہ پہلے میں نے دل کو عقل کے نور سے منور کیا اور پھر عقل کو دل کی کسوٹی پر کسا تب کہیں جا کر زندگی کی مکمل تصویر آنکھوں کے سامنے آئی

نوا مستانہ در محفل زدم من | شرار زندگی بر گِل زدم من
دل از نورِ خرد کردم ضیا گیر | خرد را بر عیارِ دل زدم من

خرد جب ذوقِ تپش سے آشنا ہو جائے تو وہی دل بن جاتی ہے اور دل اگر بے سوز ہو جائے تو وہ خاک سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

چہ می پرسی میانِ سینہ دل چیست | خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد
دل از ذوقِ تپش دل بود لیکن | چو یک دم از تپش افتاد گِل شد

دل کی واردات اتنی ہی قدیم ہیں جتنی کہ خود انسانیت۔ عشق کا جذبہ

انسانی جبلت کے ساتھ وابستہ ہے اور زندگی کا قوی ترین محرک ہے۔ اس کی قبائے رنگین لذت تخلیق کے تانے بانے سے بنی ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالمات میں اور بعد میں ابن سینا نے عشق کی حقیقت کے متعلق بڑی دقیقہ سنجی سے بحثیں کیں ان دونوں کے خیال میں عشق وہ قوت ہے جو عالم کون و فساد میں ربط و نظم قائم کرتی ہے۔ یہی جذبہ انسان کے دل میں جب جاگزیں ہو جاتا ہے تو اُس کو حیات جاودانی بخشتا ہے۔ اقبال نے اسی خیال کو نہایت لطیف انداز میں اپنی نظم "محبت" میں بیان کیا ہے۔ وہ کائنات کی اس ابتدائی حالت کا نقشہ کھینچتا ہے جب کہ آسمان کے ستارے لذت گردش سے ناآشنا تھے اور عروس شب کی زلفیں پیچ و خم سے ناواقف تھیں۔ گویا نظم ہستی پوری طرح قائم نہ ہوا تھا۔ اشیاء کی تخلیق تو ہو چکی تھی لیکن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان میں کسی چیز کی کمی ہے اور وہی چیز لذت وجود کی جان تھی۔ یہ نظم آرٹ کے نقطۂ نظر سے نہایت مکمل ہے۔

عروس شب کی زلفیں تھیں ابھی ناآشنا خم سے
ستارے آسماں کے بے خبر تھے لذت رم سے
قمر اپنے لباس نو میں بیگانہ سا لگتا تھا
نہ تھا واقف ابھی گردش کے آئین مسلم سے
کمال نظم ہستی کی ابھی تھی ابتدا گویا
ہویدا تھی نگینہ کی تمنا چشم خاتم سے

چشم خاتم سے نگینہ کی تمنا کا ہویدا ہونا کس قدر دل کش اور بلیغ استعارہ ہے

شاعر یہ بات ظاہر کرنا چاہتا ہے کہ اس وقت ہر چیز کی تکمیل کا سامان و امکان موجود تھا جس طرح کوئی دریا بغیر پانی کے بھیانک معلوم ہوتا ہے اسی طرح ایک انگوٹھی جس میں نگ نہ ہو، پکار پکار کر کہتی ہے کہ میں اپنی اصلی حالت میں نہیں ہوں میری کمی کو پورا کرو۔ اس غیر مکمل حالت کی تصویر پیش کرنے کے بعد شاعر آگے بڑھتا ہے۔

سنا ہے عالم بالا پہ کوئی کیمیا گر تھا
صفا تھی جس کی خاک پا میں بڑھ کر ساغر جم سے
لکھا تھا عرش کے پایہ پہ اک اکسیر کا نسخہ
چھپاتے تھے فرشتے جس کو چشم روح آدم سے
نگاہیں تاک میں رہتی تھیں لیکن کیمیا گر کی
وہ اس نسخے کو بڑھ کر جانتا تھا اسم اعظم سے
بڑھا تسبیح خوانی کے بہانے عرش کی جانب
تمنائے دلی آخر بر آئی سعئ پیہم سے
پھرایا فکر اجزا نے اسے میدان امکاں میں
چھپے گی کیا کوئی شے بارگاہ حق کے محرم سے

یہ کیمیا گر انسانی شخصیت تھی۔ اس نے مختلف اجزا کو حل کر کے ایسا مرکب تیار کیا جس کی تاثیر کے طلسم سے آج تک کائنات اسی کا کلمہ پڑھ رہی ہے۔ اس کے اثر سے سکون حرکت میں بدل گیا۔ اس حرکت سے جوش حیات اور شوق نمود وجود میں آئے اور دنیا کی وہ ساری ہماہمی اور رونق پیدا ہوئی جو آج

ہمارے لئے نظر افروز ہے۔ اس مرکب کے اجزا ملاحظہ ہوں:۔

تڑپ بجلی سے پائی حور سے پاکیزگی پائی
حرارت لی نفس ہائے مسیح ابن مریم سے
ذرا سی پھر ربوبیت سے شان بے نیازی لی
ملک سے عاجزی افتادگی تقدیر شبنم سے
پھران اجزا کو گھولا چشمۂ حیواں کے پانی میں
مرکب نے محبت نام پایا عرش اعظم سے
ہوئی جنبش عیاں ذروں نے لطف خواب کو چھوڑا
گلے ملنے لگے اُٹھ اُٹھ کے اپنے اپنے ہمدم سے
خرام ناز پایا آفتابوں نے ستاروں نے
چٹک غنچوں نے پائی داغ پائے لالہ زاروں نے

جس چیز کی بدولت ذروں میں جنبش پیدا ہوئی اور عناصر میں یہ میلان ظاہر ہوا کہ اپنے ہم جنس عناصر سے ملیں، وہ شاعر کے نزدیک عشق تھا۔ مادہ کے مختلف ذرات کا اس طرح اپنے ہم جنسوں کے ساتھ ہم آغوش ہو کر اپنے وجود کو مستقل کرنا سائنس کا ایک دلچسپ مسئلہ ہے جس کی طرف شاعر نے اشارہ کیا ہے اس بلیغ اشارے سے فطرت ایک زندہ حقیقت بن جاتی ہے اور شاعر اپنے اندرونی جذبات و تاثرات کو عالم خارجی پر طاری کر دیتا ہے۔

(۳)

اقبال کا شاعرانہ مسلک اقبال کی شاعری کا فنی حیثیت سے تجزیہ کیا جائے تو

رومانیت[1] اور رمزیت[2] کے عناصر خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں۔ یہ دونوں عناصر شعری مشرقی ادب کا طرۂ امتیاز رہے ہیں۔ شاعر اپنی بات در حدیث دیگراں بیان کرتا ہے اور بلاغت کا کمال بھی یہی ہے۔ الکنایۃ ابلغ من التصریح۔ رومانیت اور رمزیت مشرقی ادب میں قدیم سے موجود ہیں۔ لیکن اہل یورپ ان اسالیب بیان سے نشاۃ جدیدہ کے بعد سے واقف ہوئے۔ بعض اہل تحقیق کا یہ خیال ہے کہ یہ اسلامی ادب کے اثر کا نتیجہ تھا۔

اقبال کی شاعری کا کمال اُس کی رمزیت میں مضمر ہے۔ لیکن اس کی رمزیت مغربی رمزیت کی طرح قدیم ادبی روایات کو کلیتہً ترک نہیں کرتی۔ چوں کہ اقبال ادب اور آرٹ کو زندگی سے علیحدہ اور بے تعلق نہیں سمجھتا اس لئے ضرور ہے کہ وہ تسلسل اور روایات کا دامن اپنے ہاتھ سے کبھی نہ چھوڑے۔ لیکن وہ ایمائی اور اشارتی اسلوب بیان کو اس خوبی سے برتتا ہے کہ بایدو شاید۔ اس کو استعارہ اور کنایہ سے مطالب ادا کرنے پر پوری قدرت حاصل ہے۔ وہ بعض اوقات معمولی الفاظ سے گہرے جذبات و معانی کی تخلیق کرتا ہے۔ رمزیت کی بدولت شاعر کے محدود مشاہدہ میں بے پایانی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ تخلیق کا یہ وصف ہے کہ وہ لامتناہی ہونا چاہتی ہے۔ اعلیٰ شعر کا مطلب بادی النظر میں جہاں ختم ہوتا ہے در اصل وہاں وہ شروع ہوتا ہے۔ وہ ایسا معنی خیز ہوتا ہے کہ تحریک ذہنی اس کے اندر مختلف جذباتی کنائے پوشیدہ دیکھتی ہے۔ شعر کا مطلب کبھی محدود نہ ہونا چاہیے۔ رمزیت کا کمال یہ ہے کہ اس کی بدولت سامع کے حافظے میں بھولی بسری یادیں تازہ ہو جائیں اور

---

[1] ROMANTICISM [2] SYMBOLISM

ہوتی رہیں۔ اقبال کے ہاں یہ خصوصیت بدرجہ اتم موجود ہے کہ وہ ایمائی اثر سے ہماری نظروں کے سامنے بے پایانی کی جھلکیاں دکھا دیتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہے کہ اپنی تقدیر کو اپنی شخصیت کے آئینہ میں بے حجاب دیکھے اور اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر تلاش کرے :۔

از روزگار خویش ندانم جز ایں قدر — خوابم زیاد رفتہ و تعبیرم آرزوست

وہ اپنے بھولے ہوئے خواب کی تعبیر ایسے دل کش اور پُراسرار طریقے پر بیان کرتا ہے اور اسی ضمن میں وہ اور بہت سی باتیں اشاروں اشاروں میں کہہ جاتا ہے کہ آدمی کا جی چاہتا ہے کہ بس سنے جائے۔ خواب کو سلیقہ سے بیان کرنے کے لئے انسان کو انتہا درجہ بیدار ہونا چاہیئے اور خصوصاً بھولے ہوئے خواب کو بیان کرنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں۔ بھولے ہوئے خواب کی تعبیر پیش کرنے کی یہ کوشش کس قدر لطیف اور شاعرانہ کوشش ہے۔ اس میں ایک زبردست آرٹسٹ کی روح کی حرکت اپنی پوری قوت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے۔ وہ اپنے اسلوب کی رومانیت اور رمزیت کی طرف اس طرح اشارہ کرتا ہے :۔

حرف با اہل زمیں رندانہ گفت — حور و جنت را بت و بتخانہ گفت

شعلہ ہا در موج دودش دیدہ ام — کبریا اندر سجودش دیدہ ام

رمزیت کی بہترین تعریف اقبال کے اس شعر میں ہے جس پر خود اس نے اپنے آرٹ میں عمل کیا ہے :۔

برہنہ حرف نگفتن کمال گویائی است

حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست [1]

[1] برصفحہ ۵۳)

اس مضمون کو دوسری جگہ اس طرح ظاہر کیا ہے۔

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا حرف تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

ادب اور آرٹ کی ایک قسم وہ ہے جس میں تخیل اور جذبات کا زور ہوتا ہے اور ایک وہ ہے جس میں طریق فن اور ظاہری شکل کا زیادہ خیال ملحوظ رہتا ہے۔ بالعموم اول الذکر تخلیقی اور ثانی الذکر روایتی نوعیت رکھتے ہیں۔ مغربی ادب اور آرٹ کی تاریخ میں ان دونوں رجحانوں کو رومانی اور کلاسکی اصطلاحوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال کے ہاں ان دونوں میلانات کا امتزاج موجود ہے۔ اس نے قدیم اور روایتی اسلوب بیان کو کلیتہً ترک نہیں کیا بلکہ اس پرانے اور فرسودہ

(حاشیہ صفحہ گزشتہ) رمزیت وہ اسلوب بیان ہے جس میں اشیاء خیالات کو اصلی حالت میں پیش کرنے کے بجائے اشاروں کے ذریعے ظاہر کیا جائے رمزیت (SYMBOLIM) کی ادبی تحریک کو فرانس میں اُنیسویں صدی کے اواخر میں خاص طور پر فروغ حاصل ہوا۔ اس تحریک کے علمبردار کلاسکیت اور رومانیت دونوں رجحانوں کے خلاف تھے۔ ریں بو، مالارمے پال ورلین اور بودیلر کی شاعری اسی اسلوب کے مطابق تھی۔ موجودہ ادیبوں میں پال ویلری اس کا سب سے بڑا حامی ہے۔ جرمنی میں رلکے کی شاعری اسی طرز کی ہے۔ ویسے گوئٹے اور ہائنے کے ہاں بھی کہیں کہیں یہ رنگ موجود ہے۔

اس تحریک کا لب لباب مولانا روم کے اس شعر میں موجود ہے:۔

خوشتر آں باشد کہ سرِ دلبراں گفتہ آید در حدیثِ دیگراں

غالب نے بھی اسی خیال کو اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے۔

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

وہ دوسری جگہ کہتا ہے:۔

رمز بشناس کہ ہر نکتہ ادائے دارد محرم آنست کہ رہ جز بہ اشارت نزدہ

ڈھانچے میں زندگی کا جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ اس نے نہایت خوبی سے پرانے فنی طریقِ کار کو اپنے جذبات وتخیل کی ترجمانی کے لئے استعمال کیا ہے۔ اس کے ہاں لفظوں کی مناسبت، موزونیت اور ضبط بھی ہے اور تخیل کی جولانی کے لئے زبان ومحاورہ کی بے قید آزادی بھی۔ کلاسکی مسلک کے مطابق انسانی فطرت متعین ہے۔ صرف نظم وترتیب اور مقررہ روایات کی پابندی سے آرٹسٹ کوئی دلپذیر چیز پیدا کر سکتا ہے۔ اس مسلک کے حامی کہتے ہیں کہ غیر محدودیت اور بلند پروازی کے عناصر آرٹ کے لئے مہلک ہیں۔ ان کے نزدیک انسانی زندگی کے امکانات بھی محدود ہیں۔

رومانی آرٹ

رومانیت کے ادبی مسلک کا حامی زندگی کے روحانی اور وجدانی عنصر کو مادی اور حیوانی عنصر پر فوقیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک جذبہ اور عمل بہ نسبت خالص فکر کے قابلِ ترجیح ہیں۔ وہ آرٹ کی تخلیق میں بے پایانی اور لامحدودیت کے تصور سے کام لیتا ہے اس لئے کہ وہ زندگی کو بے پایاں اور پُر از ممکنات تصور کرتا ہے۔ زندگی کا کوئی مظہر قطعی طور پر ہمیشہ کے لئے مکمل نہیں۔ چونکہ موجودہ حقیقت کا دائرہ اس کے جولانِ تخیل کے لئے تنگ ہوتا ہے اس واسطے وہ اپنی عینی دنیا پیدا کر لیتا ہے، جہاں اس کا ذوقِ تخیل سامانِ تسکین بہم پہنچا سکے۔ اس مسلک کا حامی شاعری کا یہ حق سمجھتا ہے کہ وہ تجریدی تخیل کو خارجی شکل دے اور اپنے نفسِ گرم سے اس کو جان دار بنا دے۔ وہ جن مسائلِ حیات کے متعلق تخیل کی جیتی جاگتی تصویریں ہماری نظروں کے سامنے پیش کرتا ہے وہ در اصل پہلے اس کے ذہن میں ایک زندہ حقیقت کے طور پر عرصے سے موجود

تھے۔ انسانی ذہن جو بجائے خود محدود ہے تخیل کے ذریعے غیر محدود اور بے پایاں تصورات کی تخلیق کر سکتا ہے۔ آرٹسٹ کا نفس گرم کیفیات شعوری کی ساری منتشر قوتوں کو اپنی شخصیت کی وحدت عطا کرتا ہے۔ اگر اس میں نفس گرم نہیں تو پھر کچھ بھی نہیں۔ والٹیر جیسا کلاسکی ادیب بھی ادب میں جذبات کو انتہا درجہ اہمیت دیتا تھا۔ ان کے بغیر وہ کسی آرٹ کو مکمل نہیں تصور کرتا تھا۔ اس نے ایک دفعہ اپنے زمانے کی مشہور المیہ اداکار میدموزل دیومے نِل کی اداکاری کو دیکھ کر کہا تھا کہ وہ بہت غیر جذباتی قسم کی ہے۔ میدموزل دیومے نِل نے جب یہ تنقید سنی تو والٹیر سے شکایتاً کہا کہ "آپ جس لب و لہجہ کی مجھ سے توقع رکھتے ہیں اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان کے جسم میں شیطان ہو"! والٹیر نے جواب دیا کہ "اس میں کیا شک ہے کہ ہر آرٹ میں کمال پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ آرٹسٹ کے جسم میں شیطان ہو"۔ والٹیر کی اس سے یہ مراد تھی کہ ہر تخلیقی آرٹ جذبہ کے تحت وجود میں آتا ہے۔[1] اقبال بھی اپنے آرٹ کی یہی نشانی بتاتا ہے کہ اس میں

---

[1] والٹیر نے نہایت بلیغ بات کہی ہے۔ شیطان سے اس کی مراد انسان کے وہ صفات و لوازم ہیں جن کا اظہار مختلف جذبات کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے کہنے سے ایک ہزار سال قبل حضرت رسول اکرمؐ فرما چکے تھے ان الشیطان یجری من الانسان مجری الدم (شیطان انسان کے اندر اسی طرح گردش کرتا ہے جیسے خون گردش کرتا ہے) یہ حدیث مسلم اور بخاری دونوں میں ہے۔ شیطان ہی ہے جو انسان کی رگ رگ اور نس نس میں نشتر لئے کچوکے دیتا پھرتا ہے۔ دراصل شیطان سے مراد جذبات کی تخلیقی قوت ہے جس کو سیدھی راہ پر ڈالنے کی کوشش مذہب و اخلاق کرتے ہیں۔ انھیں جذبات سے زندگی کے مفاسد بھی پیدا ہوتے ہیں اور انھیں کی بدولت انسانی سیرت اپنے معراجِ کمال تک پہنچتی ہے۔ بغیر ان کے زندگی نہایت روکھی پھیکی اور بے لطف چیز ہو جائے۔ زندگی اور آرٹ کا چمن انھیں کی بدولت سرسبز رہتا ہے۔ جو آرٹ جذبہ سے خالی ہے وہ غیر حقیقی اور مصنوعی ہے۔

نفس گرم کی آمیزش ہے جو دوسروں کے ہاں نہیں :۔

من آں جہاں خیالم کہ فطرت ازلی
جہاں بلبل و گل را شکست و ساخت مرا
نفس بہ سینہ گدازم کہ طائر حرم
تواں ز گرمی آواز من شناخت مرا

مشرق کے شعراسے اقبال کو یہ شکایت ہے کہ ان کے ہنر میں نفس گرم اور خلش آرزو کی کمی ہے۔ اپنی نظم "شاعر" میں وہ کہتا ہے :۔

مشرق کے نیستاں میں ہے محتاج نفس نے
شاعر ترے سینے میں نفس ہے کہ نہیں ہے
شیشے کی صراحی ہو کہ مٹی کا سبو ہو
شمشیر کے مانند ہو تیزی میں تیری مے
ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

رومانیت پسند آرٹسٹ کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جذبات وتخیل کے ساتھ امید آفرینی اور آزادی پر زور دیتا ہے۔ وہ اپنے اندرونی ترنم کی ساری صلاحیتوں کو اپنی روح کے گرد مرکوز کر دیتا ہے۔ اسی لئے اس میں ایک طرح کی انفرادیت پسندی اور موضوعیت کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ وہ اپنے دل کی امنگوں اور حوصلوں کو دباتا نہیں۔ اس کی بے چین طبیعت اکتا دینے والے موجود پر قناعت نہیں کرتی بلکہ اس میں حسب منشا تبدیلی پیدا کرنا چاہتی ہے

یہی عینیت کی بنیاد ہے جس پر سارا رومانی آرٹ مبنی ہے۔ لیکن اس کے معنی حقیقت سے گریز نہیں بلکہ اس میں تبدیلی پیدا کرنے کی خواہش ہیں۔ جس طرح ایک اولالعزم مہم جو کو اس وقت تک چین نہیں پڑتا جب تک کہ وہ جوکھوں میں نہ پڑے اور نئے نئے ملک نہ دریافت کرے اسی طرح رومانیت پسند آرٹسٹ بنے ٹکے اور مقررہ موضوعوں کے بجائے اپنے دل کی دنیا کے گوشوں اور وادیوں کی چھان بین کرتا اور نئے نئے موضوعوں کے ذریعہ اپنی شخصیت کا اظہار کرتا ہے۔ اس دوامی امید اور ازادی کی بدولت اس کے آرٹ میں بے انتہا وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اپنے آرٹ کی آزادی کا اقبال نے اپنے پیشروؤں سے اس طرح مقابلہ کیا ہے :۔

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے
عشق کے دردمند کا طرز کلام اور ہے
طائر زیر دام کے نالے تو سن چکے ہو تم
یہ بھی سنو کہ نالۂ طائر بام اور ہے

بعض اوقات رومانیت پسند آرٹسٹ کی بے راہ روی اور بے قاعدگی اعتدال سے تجاوز کر جاتی ہے لیکن اقبال اپنے کلام میں نظم و ضبط کو کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتا۔ اس نے بھی گوئٹے کی طرح اپنے آرٹ میں حقیقت پسندی اور عینیت رومانیت اور کلاسکیت کا امتزاج پیدا کر لیا ہے۔ وہ زبان و ادب کے مسلمہ قواعد سے کبھی چشم پوشی نہیں کرتا۔ درحقیقت اقبال کی شخصیت اس قدر ہمہ گیر ہے کہ اس پر مشکل ہی سے آپ کوئی ادبی لیبل لگا سکتے ہیں جس طرح اس کے فلسفہ میں

عینیت اور معروضیت دونوں کے عناصر موجود ہیں اسی طرح اس کے آرٹ میں بھی مختلف دھارے آکر مل گئے ہیں جنھیں اس نے اپنی ذہنی قوت سے ایک کرلیا ہے۔ بجائے مختلف میلانوں کے تضاد کے اس کے ہاں ہمیں ایک قسم کی لطیف ہم آہنگی اور وحدت نظر آتی ہے جس کو وہ اپنے مخصوص انداز میں ظاہر کرتا ہے۔

در اصل انسانی تجربہ نہ خالص موضوعی ہوتا ہے اور نہ خالص معروضی بلکہ اس میں ہمیشہ دونوں کی آمیزش موجود رہتی ہے۔ کائنات فطرت اور انسانی انا (خودی) آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گتھے ہوئے ہیں کہ انھیں علٰحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ شاعر بھی اپنے اندرونی تجربات و کیفیات کو زبان کے ذریعے بیان کرنے پر مجبور ہے جو ایک معروضی اور مکانی چیز ہے۔ شاعر اپنے اندرونی جذب سے اس پر قابو پاتا ہے۔ شاعرانہ اظہار اس اعتبار سے تسخیر فطرت ہے یا یوں کہئے کہ نفس انسانی اس طور پر خارجی مزاحمت کو دور کرتا اور موجودات ذہنیہ کو متعین کرتا ہے۔ سائنس اور آرٹ کی ہر صداقت زبان کی محتاج ہوتی ہے صداقت صداقت اس وقت بنتی ہے جب وہ معرض بیان میں آسکے۔ شاعر اپنے الفاظ سے کائنات مدرکہ کے متعلق اپنا نقطۂ نظر ظاہر کرتا ہے جو اس کی انا کا جز ہوتا ہے اور جس کی بدولت وہ اپنے آرٹ کو مخصوص شکل و صورت عطا کرتا ہے۔ اس کا آرٹ اگرچہ زندگی سے الگ نہیں ہوتا لیکن اس کی مخصوص شکل پھول کی پنکھڑیوں کے مثل ہوتی ہے جو اصل میں پتیاں ہوتی ہیں لیکن خاص مقصد کی تکمیل کے لئے مخصوص شکل و صورت اختیار کرلیتی ہیں۔ ظاہری اور سطحی نظر والے کو اس میں دھوکا ہوسکتا ہے لیکن حقیقت بیں نگاہ سے اصلیت نہیں

چھپ سکتی۔ چنانچہ بعض اوقات وہ شاعر حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے جو رمز و کنایہ کے ذریعے اپنے اندرونی تجربے کو ظاہر کرتا ہے بہ نسبت اس کے جو محض خارجی فطرت کی ہو بہو نقل کو حقیقت نگاری کا کمال خیال کرے۔

اقبال کے طرز ادا میں آزادی، مستی اور جذب ایسے ملے ہوئے ہیں کہ انسان اس کے کلام کو سن کر وجد کرنے لگتا ہے۔ وہ اپنی شخصیت کا اظہار لفظ "قلندر" سے کرتا ہے جس سے بڑھ کر رومانیت پسندی کے اظہار کے لئے غالباً اور کوئی دوسرا لفظ نہیں۔ رومانیت اور رمزیت کی روح اس ایک لفظ "قلندر" میں آ گئی ہے۔

زبروں در گزشتم ز درون خانہ گفتم　　سخن نگفتہ را چہ قلندرانہ گفتم

اسی مضمون کو اردو میں اس طرح کہا ہے:۔

خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری میری
وگرنہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے

ایک جگہ اس نے ان چیزوں کو گنایا ہے جو وہ بطور تحفہ بزم شوق یعنی زندگی کے لئے لایا ہے۔ یہ سب چیزیں رمزیت اور رومانیت کی جان ہیں:۔

آنچہ من در بزم شوق آوردہ ام دانی کہ چیست
یک چمن گل، یک نیستاں نالہ یک خمخانہ مے

شاعر خاص خاص موضوعوں کو اپنے ذہنی رجحانات کے مطابق منتخب کرتا ہے تاکہ ان کے ذریعے اپنی شعری کیفیات کا اظہار کرے۔ موضوع کے انتخاب کے لئے بڑا سلیقہ درکار ہے۔ پھر موضوع کی تصویر کا صرف وہی پہلو نمایاں کرنا جو

آرٹسٹ کی نظر میں اہمیت رکھتا ہے اور طبائع انسانی کے لئے اس میں کشش ہے خاص ذوق پر دلالت کرتا ہے۔ ذہن انسانی مختلف حسیات و ادراکات میں سے اصول تجرید کے مطابق صرف انھیں کو اپنے موضوع کی مناسبت سے چنتا ہے جن کے ذریعے کلام موثر بن سکے۔ ہر آرٹسٹ میں، چاہئے کسی ادبی مسلک سے اس کا تعلق ہو، بعض جبلی رجحانات ہوتے ہیں جن کا اس کے کلام میں ظاہر ہونا ضروری ہے اس کے یہ میلانات اس کے موضوعوں کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ وہ جب انسان یا فطرت کا مطالعہ کرتا ہے تو کبھی اپنے ذہنی رجحان کا عکس اپنے پیکر خیالی (ماڈل) میں دیکھتا ہے اور کبھی اپنے ماڈل کی معنوی خصوصیات کے مطابق اپنی ذہنی تجرید کرتا ہے۔ بعض صنّاعوں میں یہ موضوعی اور معروضی دونوں طریقے پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔ بڑے آرٹسٹ کا کمال یہ ہے کہ ان دونوں میلانات میں امتزاج پیدا کرے اور غلو سے احتراز کرے ورنہ اس کا آرٹ حقیقت سے دور ہو جائے گا۔ اس سے کون انکار کرسکتا ہے کہ بعض اوقات حقیقت موجود و محسوس سے زیادہ وہ خواب حقیقی ہوتا ہے جو اس میں تبدیلی اور تغیر پیدا کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک معیار مصنوعی کمال بینی کا ہے۔ آرٹسٹ نہ تو اپنے ذاتی میلانات کے مطابق مظاہر فطرت کا مشاہدہ کرتا ہے اور نہ خارجی حقایق کی معنوی خصوصیات کے لحاظ سے اپنے ذہنی اور تخیلی پیکروں کی تشکیل کرتا ہے بلکہ محض رسمی قواعد کے بموجب اپنا معیار فن و کمال متعین کرتا ہے۔ اس قسم کا آرٹسٹ جھوٹا، نقلی اور غیر حقیقی ہوتا ہے۔ ہمارے ادب میں غزل کا مروجہ طریق اسی نوعیت کا ہے۔

تخیلی پیکر | اقبال کے کیرکٹر اس کے اندرونی وجدان کا عکس ہوتے ہیں لیکن وہ

اپنے تخیل کی دنیا میں ایسا گم نہیں ہو جاتا کہ حقیقی اور اصلی دنیا کے مظاہر ان کے لئے موجود نہ رہیں۔ اس کے کیرکٹر اس کے تصور حیات کی ترجمانی کرتے ہیں پہلے وہ ان کی تصویر اپنے آئینۂ نفس میں دیکھتا ہے اور پھر اسے دوسروں کو دکھاتا ہے۔ وہ ان کی معنوی خصوصیات اجاگر کرنے کے ساتھ اپنے ذاتی میلانات کو بھی اشاروں میں بیان کر دیتا ہے۔ وہ اپنے آرٹ کے ذریعے احساس حیات کو اپنے اور دوسروں کے لئے زیادہ شدید گہرا اور معنی خیز بنا دیتا ہے۔ وہ شاعری کے ذریعے زندگی سے گریز کا کام نہیں لیتا بلکہ زندگی کے انکشاف کا۔ اس کے طرز بیان میں جوش و جذبہ کی باطنی گہرائی ہے۔ اس کی شاعری کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ محض زندگی کے حالات بیان کرنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ ان کی توجیہ بھی پیش کرتا ہے۔ اس کے آرٹ کا کمال اس میں ہے کہ وہ اپنے شخصی اور ذاتی احساس کو نہایت خوبی سے عام اور عالمگیر بنا دیتا ہے اور اپنے طلسم الفاظ سے سامعین پر ایسا اثر پیدا کرتا ہے کہ وہ زندگی کو بہ نسبت پہلے کے بہتر سمجھنے لگیں۔ وہ زندگی کے کسی مظہر کو حقیر نہیں سمجھتا اس لئے کہ اسے معلوم ہے کہ ان مظاہر کی کنہ تک پہنچنے کے لئے انسانی ذہن کو کتنی سعی و جہد کرنی پڑتی ہے یہ مختلف مظاہر حیات جب اس کے دل کے تاروں کو چھیڑتے ہیں تو وہ اپنے احساس کو شعر کا جامہ پہنا دیتا ہے۔

آرٹسٹ کے کیرکٹر

آرٹسٹ اس وقت تک اپنے لطیف تصورات کو دوسروں تک منتقل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ انھیں موزوں لباس نہ پہنائے اور آداب فن اور طریق کار کا پورا پورا لحاظ نہ رکھے

اس کا احساس چاہے کتنا گہرا اور شدید اور اس کا تخیل چاہے کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو لیکن اثر آفرینی کے لئے آداب فن کے پورے لوازمات برتنا ضروری ہے ظاہری کلام کی نفاست خود جذبات و تخیل کی پاکیزگی پر دلالت کرتی ہے۔ شاعر کو اپنے لفظوں کے اثر کا ٹھیک اندازہ ہونا چاہئے۔ لفظوں میں اثر اس وقت پیدا ہوتا ہے جب شاعر کتاب میں پڑھی ہوئی یا سنی سنائی باتوں کے بجائے اپنی زندگی کی حقیقی واردات کا اظہار کرے۔ اگر اس میں خلوص نہیں تو وہ لفظوں کا جامہ کیسا ہی دل نواز ترنم کیوں نہ پیدا کرے اور تخیل کا چاہے کیسا ہی نظر افروز پری خانہ کیوں نہ تعمیر کرے، اس کی آواز کھوکھلی، مصنوعی اور بے اثر رہے گی۔ وہ آواز ایسے شخص کی ہوگی جس کی روح اندر سے خالی ہے۔ برخلاف اس کے جس آرٹسٹ نے زندگی کے حقیقی تجربات پر اپنے تخیل کی بناء رکھی ہے وہ اپنی پہلی آواز میں دلوں پر قابو پائے گا۔ اس کے کلام میں پیام ابدیت پنہاں ہوگا جو اس کی شخصیت کی طرح امٹ ہوگا۔ لیکن یہ اثر آفرینی اس وقت تک ممکن نہیں جبتک آرٹسٹ کو اپنے فنی طریق کار پر پوری قدرت حاصل نہ ہو۔ ضرور ہے کہ حقیقی احساس اور بلند تخیل الفاظ کی جو خارجی قبا زیب تن کرے وہ اس کے شایان شان ہو۔ اگر شاعر کو فنی طریق کار پر قدرت حاصل نہیں تو باوجود تخیل کی بلندی کے اس کی باتیں اُکھڑی اُکھڑی ہوں گی اور وہ کبھی سامع پر اثر پیدا نہ کرسکے گا۔ اثر آفرینی کے لئے موضوع سے بھی زیادہ اہمیت طرز ادا کو حاصل ہے۔ شاعر کو جو کہنا ہے وہ بلاشبہ اہم ہے لیکن اس سے بھی زیادہ اہم یہ ہے کہ وہ اپنی بات کس طرح کہتا ہے۔ طرز ادا کا انحصار کلیۃً شاعر کی شخصیت پر ہوتا ہے جس کی بدولت کلام میں

غیر معمولی قوت اور تازگی پیدا کی جا سکتی ہے ۔

اب ہم اقبال کے چند شاعرانہ موضوعوں کا تجزیہ پیش کرتے ہیں جن میں اس نے رومانیت، کلاسکیت اور رمزیت کے ادبی مسلکوں کا بڑی خوبی سے امتزاج کیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے تخیل میں غیر معمولی قوت، وسعت اور بلندی پیدا ہو گئی ہے

اقبال نے اپنی نظم "تسخیر فطرت" میں میلاد آدم اور انکار ابلیس کا قصہ بیان کیا ہے۔ شیطان کا کیرکٹر ایک خالص رومانی کیرکٹر ہے۔ اس کی داستان آرٹ کا ایک زبردست المیہ (ٹریجدی) ہے۔ المیہ کی روح یہ ہے کہ کسی شخصیت کی اندرونی کشمکش ایک ناگزیر حقیقت ہو جس سے مفر ممکن نہیں۔ یہ شخصیت کسی مقصد کے لئے جدوجہد میں اپنی جان کو مبتلائے الم کرتی ہے لیکن باوجود ہر کوشش کے مقصود حاصل نہیں ہوتا۔ کبھی فطرت اور کہیں تقدیر اس کی راہ میں مزاحم ہوتے ہیں۔ المیہ کے موضوع کی سیرت میں جو جذبات محرکِ عمل ہوتے ہیں وہ اس کی خلقت کے ساتھ ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ان کی کشمکش سے کبھی چھٹکارا نہیں مل سکتا۔ یہ جبر یہ تقدیری عنصر المیہ کی جان ہے۔ یہ جبر و تقدیر اسی قانون فطرت کے تابع ہوتے ہیں جس کے تحت المیہ کے ہیرو کی کشمکش اور اپنے مقدر کو بدلنے کی سعی و جہد۔ المیہ کے ہیرو کی شخصیت کے ساتھ عالمگیر دلچسپی کا اظہار کیا جاتا ہے اس واسطے کہ اس کی طبیعت کے عناصر سب انسانوں میں کم و بیش مشترک پائے جاتے ہیں۔ شیطان کا کیرکٹر بھی اسی نوعیت کا ہے۔ ملٹن نے "فردوس گم شدہ" میں اور گوئٹے نے "فاوسٹ" میں شیطان کے کیرکٹر کو اسی انداز میں پیش کیا ہے۔ اقبال نے بھی شیطان کے کیرکٹر کے متعلق مختلف

جگہ نہایت لطیف اشارے کئے ہیں۔ اس کے نزدیک شیطان خودی، لذت پرستی اور خالص عقل کا ایک پیکر مجسم ہے جو کسی قسم کے ضبط و آئین کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اس کی روح محبت اور عقیدت سے یکسر عاری ہے جس کے بغیر خودی گم گشتہ راہ رہتی ہے۔ وہ انکار اور نفی کی روح ہے۔ اضطراب اور لذت پرستی اس کے خمیر میں ہیں۔ عشرت حیات اور قوت عمل کے تانے بانے سے اس کی قبائے زندگی بنی ہے۔ زندگی کی محبت اور عمل کا ولولہ اسی کے رہین منت ہیں۔ اس کی کوتاہی یہ ہے کہ ضبط و ترتیب کے ساتھ اپنی شخصیت کو نئے سرے سے تخلیق کرنے کے بجائے اس نے یک طرفہ اور غیر اخلاقی ذہنی زندگی کو ترجیح دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ زندگی کی اقدار میں توازن اور ہم آہنگی سے ہمیشہ کے لئے محروم ہو گیا۔ انسانی خودی میں بھی شیطانی عنصر موجود ہوتا ہے انسان کی جبلت کا تعلق تحت شعوری احساس سے ہے جو مثل ایک تاریک غار کے ہے جس کے اور چھور کا پتہ نہیں۔ اس میں نیکی اور بدی دونوں عناصر پوشیدہ ہیں۔ شیطان بدی کا لاشعوری عنصر ہے جو حرکت اور تخلیق کی قوت کا خزانہ ہے۔ اس کی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ شورش اور طوفان کے آغوش میں پرورش پائے۔ اُسے نظم آفرینی سے دشمنی ہے۔ وہ مذہب و اخلاق کا اسی لئے مخالف ہے کہ یہ دونوں انسانوں کی زندگی میں نظم و ضبط پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ شیطان جیسا ہے ویسا ہمیشہ رہے گا۔ وہ اپنی خلقت کی کسی خاص کوتاہی کے باعث اپنی تقدیر کی آیندہ تشکیل پر قابو نہیں رکھتا۔ البتہ اس سے بڑھ کر کیا ہوگا کہ کوئی اپنے مقدر کے ہاتھوں مجبور محض ہو جائے۔

اقبال نے اپنی نظم "تسخیرِ فطرت" میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جب ذات باری نے شیطان کو حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کر تو اس نے صاف انکار کر دیا اور جواب دیا کہ مجھے بھی کیا دوسرے فرشتوں کی طرح بھولا بھالا، خودی نا آشنا سمجھا ہے کہ میں خاک کے پُتلے کے آگے اپنا سرِ نیاز خم کروں۔ میں خود اس سے افضل ہوں۔ میری وجہ سے زندگی کی ساری رونق اور ہنگامہ زائیاں قائم ہیں۔ وہ ذات باری کو یوں خطاب کرتا ہے۔

نوریِ نادان نیم، سجدہ بآدم برم — او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات — من بہ دو صرصرم، من بہ غو تندرم
رابطۂ سالمات، ضابطۂ امہات — سوزم و سازم دہم، آتشِ مینا گرم
ساختۂ خویش را، در شکنم ریز ریز — تا ز غبارِ کہن، پیکرِ نو آورم
پیکرِ انجم ز تو، گردشِ انجم ز من — جاں بجہاں اندرم، زندگیِ مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی، شور بجاں من دہم — تو بہ سکوں رہ زنی، من بہ تپش رہبرم
آدمِ خاکی نہاد، دوں نظر و کم سواد — زاد در آغوشِ تو، پیر شود در برم

اب شیطان آدم کو بہشت میں بہکاتا اور یہ پٹی پڑھاتا ہے کہ تیری یہ سکون کی زندگی کس قدر بے سوز، بے رنگ اور بے کیف ہے۔ جب تک تو دل میں سوز و تپش نہیں پیدا کرے گا اس وقت تک تو اس قابل نہ ہوگا کہ زندگی کا اصل لطف اٹھا سکے۔ میرے ساتھ آ، میں تجھے ایک نئی دنیا کی سیر کراؤں اور تجھ کو سوز و ساز زندگی سے آشنا کروں۔

زندگیِ سوز و ساز بہ ز سکونِ دوام — فاختہ شاہین شود از تپشِ زیرِ دام

هیچ نیاید ز تو غیر سجود و نیاز
خیز چو سرو بلند اے بعمل نرم گام

کوثر و تسنیم برد از تو نشاط عمل
گیر ز مینائے تاک بادۂ آئینہ فام

خیز کہ بنمایمت مملکت تازۂ
چشم جہاں بیں کشا، بہر تماشا خرام

تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیات دوام؟ سوختن ناتمام

آدم شیطان کے کہنے میں آگیا اور اس پر عمل کیا۔ جنت سے نکل کر خاک دان تیرہ کی سیر کی تو زندگی کے سوز و شورش میں غیر معمولی لذت محسوس کی جس سے اب تک وہ نا آشنا تھا۔ اس کے دل میں آرزو کی کسک پیدا ہوئی۔ پہلی سی وہ اندھا دھند عقیدت بھی باقی نہیں رہی بلکہ اب ہر چیز کو سمجھنے کی کوشش کرنے لگا۔ اس کا یقین شبہ میں تبدیل ہوگیا۔ اب جب تک وہ اپنے ذہن کو تسکین نہ دے لے اس وقت تک چین سے نہیں بیٹھتا۔ اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے شاعر فوراً اپنی نظم کی بحر بدل دیتا ہے جس سے آزادی اور شگفتگی کا اظہار ہوتا ہے۔ آدم اپنی نئی زندگی کا حال اس طرح مزہ لے لے کر بیان کرتا ہے۔

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن
دل کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن
ز قفس درے کشادن بہ فضائے گلستانے
رہ آسماں نوردن بہ ستارہ راز کردن
بگداز ہائے پنہاں، بہ نیاز ہائے پیدا
نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن
ہمہ سوز ناتمام ہمہ درد آرزویم

بگمان و ہم یقیں را کہ شہید جستجو یم

یہ نظم ہر اعتبار سے مکمل ہے۔ مضمون کے اُتار چڑھاؤ اور مطالب کی مناسبت سے وزن و بحر میں نہایت خوبی سے تبدیلی کی گئی ہے۔ نیکی اور بدی کے ازلی محاربہ کے دونوں ہیرو آدم اور شیطان کی نفسی کیفیات کو اس سے زیادہ لطیف اور دل کش انداز میں ظاہر کرنا ممکن نہ تھا۔ اس نظم کا آخری سین یہ ہے کہ آدم حضور باری میں عذر گناہ پیش کر رہا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ مجھ سے فروگزاشت ہوئی لیکن اس کو کیا کروں کہ بغیر شیطان کے فسوں کا مزہ چکھے ہوئے خود میری انسانیت مکمل نہیں ہوتی۔ انسان کامل جب تکمیل خودی کر لیتا ہے تو وہ اس قابل ہو سکتا ہے کہ باوجود وساوس شیطانی کے اقدار حیات کی تخلیق کر سکے۔ انسان کی یہی صلاحیت اس کو اشرف المخلوقات کا درجہ دلاتی اور زندگی کے شیطانی عنصر پر اس کو قابو بخشتی ہے۔ آدم کہتا ہے۔

گرچہ فسونش مرا برد ز راہ صواب — از غلطم درگزر عذر گناہم پذیر
رام نگردد جہاں تا نہ فسونش خوریم — جز بکمند نیاز ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہ گرم ایں بت سنگیں گداز — بستن زنار او بود مرا ناگزیر

عقل بدام آورد فطرت چالاک را
اہرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

"بال جبریل" میں جبریل اور ابلیس کا مکالمہ نہایت دلچسپ ہے۔ جبریل اپنے ہمدم دیرینہ سے دریافت کرتے ہیں کہ ذرا کچھ جہان رنگ و بو کا حال ہمیں تو بتاؤ۔ شیطان جواب دیتا ہے کہ جہاں عبارت ہے سوز و ساز و درد و جستجو سے۔ پھر جبریل

بھولے پن سے پوچھتے ہیں کہ کیا اس کا امکان نہیں کہ تو پھر ذات باری میں قرب حاصل کرے۔ اگر تو اپنے افعال سے باز آجائے تو ممکن ہے پھر تجھ کو تیرا پرانا مرتبہ مل جائے۔ یہ سن کر شیطان نے جواب دیا کہ میں اب افلاک پر آکر کیا کروں گا۔ وہاں میرا دل نہیں لگے گا۔ وہاں کی خموشی اور سکون میرے لئے اجیرن ہو جائیں گے۔ افلاک پر جہان رنگ و بو کی سی ہا ہمی اور شورش کہاں! جب جبریل نے یہ باتیں سنیں تو بولے کہ انکار تیری سرشت معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ سے تو نے فرشتوں کی بے عزتی کرائی۔ چشم یزداں میں اب اُن کی خاک آبرو رہی۔ اس پر شیطان نے جواب دیا کہ میری جرأت رندانہ سے کائنات میں ذوق نمو پیدا ہوا۔ تیرا کیا ہے تو تو فقط ساحل پر کھڑا تماشا دیکھا کرتا ہے۔ تو خیر و شر کی جنگ کو دور سے دیکھتا ہے اور میں اس میں شریک ہو کر طوفانوں کے طمانچے کھاتا ہوں۔ میری بدولت آدم کے قصے میں رنگینی پیدا ہوئی ورنہ وہ بڑا ہی خشک اور بے لطف قصہ تھا۔

ہے مری جرأت سے مشت خاک میں ذوق نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزم خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو؟
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفان یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

انسان جو شیطان کے کہنے میں آکر گناہ کا مرتکب ہوتا ہے دراصل ہمدردی کا مستحق ہے۔ وہ بعض اوقات گناہ کے منھ میں کشاں کشاں اپنی جبلت اور تقدیر سے مجبور ہو کر چلا جاتا ہے۔ گناہ ایسی دل کش شکل میں گناہ گار کے سامنے آتا ہے کہ وہ باوجود اپنے ضبط کے اس کی طرف کھنچا چلا جاتا ہے۔ انسانی زندگی کا یہ بھی ایک المیہ ہے۔ شخصیت کی اندرونی کشمکش جبر و اختیار کے بھنور میں اس طرح پھنس جاتی ہے کہ اس سے آدمی کے لئے نکلنا دشوار ہو جاتا ہے۔ اقبال کو گناہ سے نفرت ہے اس لئے کہ اس سے ہر شر کی طرح شخصیت اور خودی ضعیف ہوتی ہے لیکن گناہ گار سے وہ نفرت نہیں کرتا بلکہ ہمدردی کرتا ہے۔ فطرت انسانی کے رمز شناس کی حیثیت سے اس پر یہ پوشیدہ نہیں کہ بعض اوقات انسان کو تقدیر کے آگے ہار ماننی پڑتی ہے۔ اگرچہ اس کی تعلیم یہ ہے کہ شخصیت کا نشو ونما تقدیر تک کو بدل سکتا ہے۔

"جاوید نامہ" میں اقبال نے "فلک قمر" کی سیر کا حال لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب وہ وادیٔ طواسین میں پہنچا تو وہاں گوتم بدھ سے ملاقات ہوئی۔ گوتم نے اپنا فلسفیانہ تصورِ حیات شاعر پر اس طرح واضح کیا۔

ہرچہ از محکم و پاینده شناسی گزرد
کوه و صحرا و بر و بحر کراں چیزے نیست
از خود اندیش و ازیں بادیہ ترساں مگزر
کہ تو ہستی و وجود دو جہاں چیزے نیست

ذرا آگے بڑھا تو شاعر کی ملاقات ایک زن رقاصہ سے ہوئی جس نے

گوتم کے ہاتھ پر توبہ کی تھی۔ اس کے لہجے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلک قمر کی خموشی اور سکون سے تنگ آگئی ہے۔ شاعر اب فوراً گوتم کے سنجیدہ لہجے کو بدل دیتا ہے اور نہایت شگفتہ بحر میں رقاصہ کا حال دل لکھتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر لفظ حرکت اور رقص کی حالت میں ہے۔ رقاصہ یوں گویا ہوتی ہے

فرصت کشمکش مدہ ایں دل بیقرار را
یک دو شکن زیادہ کن گیسوے تابدار را

از تو درون سینہ ام برق تجلیٔ کہ من
با مہ و مہر دادہ ام تلخیٔ انتظار را

ذوق حضور در جہاں رسم صنم گری نہاد
عشق فریب می دہد جان امیدوار را

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دل میں بھولی بسری یادیں چٹکیاں لے رہی ہیں۔ اقبال نے رمزیت کا کمال ان اشعار میں ظاہر کیا ہے۔ یہ رقاصہ دراصل زندگی کی حرکت اور ہم آہنگی کا پیکر مجسم ہے۔ فلک قمر کے دائمی سکون سے اس کا دل اُچاٹ ہو گیا اور اس کی فطرت سوز و شورش کی مقتضی ہے جس کا وہاں کوئی سامان نہیں۔ شاعر کی نکتہ رس آنکھ اس کے لطیف جذبات و کیفیات تک پہنچ جاتی اور اپنے موضوع کے تاثر انگیز پہلو کو نہایت خوبصورتی سے ابھار کر دیتی ہے۔ رقاصہ کہتی ہے۔

تا بفراغ خاطرے نغمۂ تازۂ زنم
باز بہ مرغزار دہ طائر مرغزار را

طبع بلند دادۂ بند ز پائے من کشائے
تا بہ پلاس تو دہم خلعت شہریار را
تیشہ اگر بہ سنگ زد این چہ مقام گفتگوست
عشق بدوش می کشد این ہمہ کوہسار را

اگر فرہاد نے شیریں کی خاطر تیشہ سے پہاڑ میں نہر کھودنی چاہی تو یہ کون سی تعجب کی بات ہے۔ رقاصہ کہتی ہے کہ عشق میں تو وہ قوت ہے کہ تیشہ چلانے کی ضرورت ہی نہ پڑے اور آدمی ایسے کوہساروں کو اپنے دوش پر اٹھائے پھرے۔[1] تعجب اس پر ہے کہ جب بغیر تیشہ کے بھی وہ اپنا مقصد حاصل کر سکتا تھا تو پھر اس نے تیشہ کیوں اٹھایا۔ اس نظم کا ہر شعر موسیقی میں رچا ہوا اور رقص کے لئے موزوں ہے۔ نہ صرف رقص بلکہ حرکت کے لئے بھی یہ اشعار نہایت

---

[1] غالب کہتا ہے کہ فرہاد کو جان دینے کے لئے تیشہ کی ضرورت پڑی یہ اس سبب سے تھا کہ وہ "سرگشتۂ خمار رسوم" تھا اور نہ عام طریقہ سے مرنے سے اجتناب کرتا۔

تیشے بغیر مر نہ سکا کوہ کن اسدؔ
سرگشتۂ خمار رسوم و قیود تھا

پھر دوسری جگہ اپنی طبیعت کی ندرت اور طرفگی کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ یہ قصہ تو ہر ایک سے سنا ہو گا کہ حضرت ابراہیم آگ میں نہیں جلے لیکن شاید یہ سن کر کہ لوگوں کو تعجب ہو کہ میں بغیر شعلہ و شرر کے بھی جل سکتا ہوں۔

شنیدۂ کہ بآتش نسوخت ابراہیم
ببیں کہ بے شرر و شعلہ می توانم سوخت

حضرت ابراہیم کے متعلق تو تم نے سنا ہو گا لیکن میری حالت تم اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتے ہو۔ شنیدۂ اور ببیں کا تقابل کتنا دل پذیر ہے۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ کس کا معجزہ زیادہ حیرت افزا ہے۔

خوبی سے استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ بلاغت کلام کے ایسے نمونے دوسرے شعراء کے ہاں مشکل ہی سے دستیاب ہوں گے۔ "بند زپائے من کشائے" کا ٹکڑا رقاصہ کی زبانی کس قدر حسرتوں اور آرزوؤں کو اپنے اندر پنہاں رکھتا ہے۔ لطف یہ ہے کہ شاعر کے ہاتھ سے حقیقت کا دامن کہیں نہیں چھوٹتا اگرچہ وہ رمز و ایما کی زبان سے سب کچھ کہتا ہے۔

اقبال نے "پیام مشرق" میں ایک اور نہایت دلچسپ رومانی موضوع پر طبع آزمائی کی ہے۔ اس نے "حور اور شاعر" کے عنوان سے ایک نظم، المانوی شاعر گوئٹے کی اسی موضوع کی نظم کے جواب میں لکھی ہے۔ اتفاق سے کہیں کوئی شاعر بھولا بھٹکا جنت میں پہنچ گیا۔ وہ اپنے خیالات میں ایسا محو تھا کہ جنت کی دلکشی کی طرف اس نے کوئی توجہ نہ کی۔ حور اس سے کہتی ہے کہ تو عجیب و غریب مخلوق ہے کہ نہ تجھے شراب کا شوق ہے، نہ میری طرف نظر اٹھا کر دیکھتا ہے۔ تو راہ و رسم آشنائی سے بالکل بیگانہ معلوم ہوتا ہے۔ بس تجھے یہ آتا ہے کہ اپنے سوز آرزو سے خیالی دنیا کا ایک طلسم پیدا کرے۔ اس پر شاعر کہتا ہے کہ میرا دل جنت میں نہیں لگتا۔ آرزو کی کسک مجھے کہیں چین سے نہیں بیٹھنے دیتی۔ جب میں کسی خوبرو کو دیکھتا ہوں تو بجائے اس کے کہ اس کے حسن سے لذت اندوز ہوں، میرے دل میں فوراً یہ خواہش پیدا ہو جاتی ہے کہ کاش کہ اس سے بھی زیادہ خوبرو کو دیکھا ہوتا۔ جنت تو بڑی بے لطف جگہ ہے۔ یہاں نہ نوائے دردمند سنائی دیتی ہے نہ یہاں غم ہے اور نہ غم گسار، یہاں ہر کوئی مطمئن نظر آتا ہے کسی کے دل میں داغ تمنا نہیں۔ حور شاعر کو اس طرح خطاب کرتی ہے:-

نہ بہ بادہ میل داری نہ بمن نظر کشائی
عجب ایں کہ تو نہ دانی رہ و رسم آشنائی
بنوائے آفریدی چہ جہاں دل کشائے
کہ ارم بچشم آید چو طلسم سیمیائی

شاعر اس کا اس طرح جواب دیتا ہے:۔

چہ کنم کہ فطرت من بہ مقام در نسازد
دل ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئے
تپد آں زماں دل من پئے خوب تر نگارے
ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے
سر منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو ز بادۂ بہارے قدحے کشیدہ خیزم
غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نو بہارے
طلبم نہایت آں کہ نہایتے ندارد
بہ نگاہ ناشکیبے بہ دل امید وارے
دل عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے
نہ نوائے درد مندے نہ غمے نہ غمگسارے[1]

---

[1] اسی مضمون کو غالب نے اپنی مثنوی "ابر گہربار" میں بیان کیا ہے۔ وہ بہشت کا منظر یوں پیش کرتا ہے:۔

وراں پاک میخانۂ بے خروش ۔۔۔ چہ گنجایش شورش نائے و نوش

بقیہ بر صفحہ ۷۴

ہم جو لوگوں کے لئے اس میں کوئی دل کشی باقی نہ رہے گی۔ شاعر اپنی ایمائی قوت کا سارا زور اس حقیقت کو بے نقاب کرنے میں صرف کرتا ہے کہ زندگی کے سکون وہم آہنگی کی قدر اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس کی ہنگامہ زائیاں بدستور موجود ہیں شیطان اور حور کے خیالی پیکروں کے ذریعے شاعر زندگی کی دائمی شوریدگی اور دائمی سکونی کیفیت کی تصویر ہمارے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ فرشتہ اور حور کی زندگی کی بے کیفی اس سبب سے ہے کہ وہ احساس خودی کی لذت سے نا آشنا ہیں اور شیطان کی کوتاہی یہ ہے کہ وہ اپنی خودی کو نظم و آئین کا پابند نہ کر سکا۔ انسان کو یہ شرف حاصل ہے کہ وہ اقدار حیات کو اپنی شخصیت میں نئے سرے سے تخلیق کرتا اور انھیں نظم وضبط کا پابند کرتا ہے۔

جنت کی پر سکون زندگی کی طرف اقبال نے دوسری جگہ بھی اسی قسم کا اشارہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مرنے کے بعد جب میں جنت میں گیا تو اس وقت بھی میری آنکھوں میں جہاں آب و گل کے نقشے سمائے ہوئے تھے۔ جنت کا رنگ دیکھ کر معاً دل میں شبہ پیدا ہوا کہ یہ کہیں جہاں ارضی کی تصویر تو نہیں ہے۔

چو در جنت خرامیدم پس از مرگ | بہ چشمم ایں زمین و آسماں بود
شکے با جان حیرانم در آویخت | جہاں بود آں کہ تصویر جہاں بود

رومانی موضوع جو رمز و کنایہ کے ذریعہ بیان ہوں اکثر پھڑکتے ہوئے اور اثر آفریں ہوتے ہیں۔ لیکن اقبال فنی ضبط کے ساتھ ایسی ایمائی کیفیت پیدا کرتا ہے جو مبالغے سے عاری ہوتی ہے۔ اس کو جو کچھ کہنا ہے وہ سب ایک دم سے نہیں کہتا بلکہ مصور کی طرح کشش کے ہلکے سے خط کے ذریعہ ایک جہان معنی پیدا کر دیتا ہے۔

"بالِ جبریل" میں عبدالرحمٰن اول کے سرزمین اندلس میں پہلا کھجور کا درخت بونے پر جو نظم ہے وہ اقبال کے آرٹ کا نہایت اعلیٰ نمونہ پیش کرتی ہے۔ ایک کھجور کے درخت میں شاعر تاریخ و روایات کے آب و رنگ سے کمال بینی کی تصویر دیکھتا ہے۔ اس نظم کو پڑھ کر انسان کے دل میں فوراً وہ سب حالات گزر جاتے ہیں جو فاتح عربوں کے ذوقِ عمل کے آئینہ دار تھے۔ جس طرح وہ اندلس کی سرزمین میں اپنے تئیں اجنبی محسوس کرتے تھے اسی طرح کھجور کا درخت بھی اس سرزمین کی آب و ہوا سے ناآشنا تھا۔ کھجور کے درخت کو دیکھ کر ایک عرب کے دل پر جو کیفیت طاری ہوتی ہے شاید ہم لوگ اس سے ناواقف ہوں۔ عرب کا تخیل انھیں نخلستانوں میں پرورش پاتا اور اپنے ریگستان کی وسعت کی طرح پھیلتا اور بڑھتا ہے۔ یہ نظم "تاریخ المقری" سے ماخوذ ہے۔ جس طرح اس کا مضمون سادہ اور دل کش ہے اسی طرح اس کی بحر اور زبان بھی سادہ اور دل نشین ہے۔ عبدالرحمٰن اوّل کھجور کے درخت کو اس طرح مخاطب کرتا ہے:

میری آنکھوں کا نور ہے تو ـــــ میرے دل کا سرور ہے تو
اپنی وادی سے دور ہوں میں ـــــ میرے لئے نخلِ طور ہے تو
مغرب کی ہوا نے تجھ کو پالا ـــــ صحرائے عرب کی حور ہے تو
غربت کی ہوا میں بارور ہو ـــــ ساقی تیرا نمِ سحر ہو

شاعر نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ عرب فاتح اندلس میں اپنے تئیں اجنبی محسوس کرتے تھے۔ لیکن اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ انسان اپنے عمل کی بے پناہ زور سے ہر ماحول پر قابو پا سکتا ہے اور ہر کہیں رس بس سکتا ہے۔ وہ کسی ایک سرزمین سے وابستہ نہیں۔ انسان کی فضیلت خاک کی بدولت نہیں بلکہ اس کے سوزِ دروں کی

رہین منت ہے۔ چنانچہ کہتا ہے:۔ ۱

ہمت کو شناوری مبارک — پیدا نہیں بحر کا کنارہ
ہے سوز دروں سے زندگانی — اٹھتا نہیں خاک سے شرارہ
مومن کے جہاں کی حد نہیں ہے — مومن کا مقام ہر کہیں ہے

اقبال نے اپنی نظم 'نغمۂ ساربان حجاز' میں ایمائی اور اشارتی کیفیت سے عجیب و غریب طلسم پیدا کیا ہے۔ بحر و وزن اور تشبیہوں کی ندرت سے اثر آفرینی کا کمال ظاہر کیا ہے۔ ایک بدو کے لئے اس کا اونٹ سب کچھ ہے وہی اس کی پونجی ہے، وہی اس کی روزی کا سہارا اور لق و دق ریگستانوں میں اس کا رفیق و غمگسار ہوتا ہے۔ اس کو اپنے جانور کے ساتھ ایک طرح کا جذباتی تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ جس طرح حدی خوان اپنے نغمے سے اپنی کلفتوں کو بھلاتا اور ہم سفروں کی ہمت افزائی کرتا ہے اسی طرح شاعر کے نغمے کا زیر و بم زندگی کے قافلہ کے لئے بانگ درا کی حیثیت رکھتا ہے۔ اونٹ کے لئے بدو کی زبان سے آہوئے تاتار، دولت بیدار، شاہد رعنا، روکش حور، دختر صحرا اور کشتی بے بادباں کی تشبیہیں کس قدر بلیغ اور باکیف ہیں۔ چند بند ملاحظہ ہوں:۔

ناقۂ سیار من، آہوئے تاتار من
درہم و دینار من، اندک و بسیار من
دولت بیدار من
تیز ترک گام زن منزل ما دور نیست

دل کش و زیباستی، شاہد رعناستی
روکش حوراستی، غیرت لیلاستی
دخترِ صحراستی
تیز ترک گام زن منزل ما دور نیست

نغمہ ہن دل کشائے زیر و بمش جاں فزائے
قافلہ ہا را درائے، فتنہ ربا فتنہ زائے
اے بہ حرم چہرہ سائے
تیز ترک گام زن منزل ما دور نیست

اقبال کی نظموں میں اُس کی نظم "مسجد قرطبہ" جدید اردو ادب کا شاہکار ہے۔ اس میں شاعر نے ایمائی اثر آفرینی سے ایک طلسم سا پیدا کر دیا ہے۔ اس میں آرٹ، تاریخ اور فلسفہ ایسے خوش اسلوبی سے سموئے گئے ہیں کہ انسانی ذہن لطف اندوز ہوتا اور داد دیتا ہے۔ وہ تفصیل سے ہسپانیہ کی اسلامی عہد کی تاریخ نہیں بیان کرتا۔ وہ صرف چند اشارے کرتا ہے۔ یہ چند اشارے ضخیم تاریخوں پر بھاری ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زمانے کی چیرہ دستی کے ہاتھوں کائنات کی کوئی چیز محفوظ نہیں، نہ سلطنت، نہ ہنر اور نہ شخصیت۔ دنیا کی ہر چیز بے ثبات اور ناپائدار ہے۔ سات سو سال قبل اندلس کی حالت کچھ اور تھی اور آج کچھ اور ہے۔

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات

سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تار حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات
آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کار جہاں بے ثبات کار جہاں بے ثبات
اول و آخر فنا باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو منزل آخر فنا

لیکن اقبال اپنے نغمے کو اس مایوسی کی لَے پر نہیں ختم کرتا۔ کائنات کی ناپائداری میں ایک عنصر ایسا ہے جو کبھی فنا نہیں ہوتا۔ وہ عنصر عشق ہے۔ اس کے مظاہر ہمیشہ زندہ رہتے ہیں۔ زمانہ سیل ہے اور عشق اس سے بڑھ کر قوی سیل ہے وہ زمانے کو اپنے میں جذب کر لیتا ہے۔ ہسپانیہ میں آج مسلمان نہیں لیکن ان کی تہذیب کی روح مسجد قرطبہ کی شکل میں موجود ہے۔ ممکن ہے آگے چل کر مسجد قرطبہ بھی نہ رہے لیکن اسلامی روح زندہ رہے گی' اس لئے کہ اس کی ساخت عشق کے خمیر سے ہوئی ہے۔

ہے مگر اس نقش میں رنگ ثبات دوام
جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام
مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ

عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات عشق سے نارِ حیات

مسجد قرطبہ ایک جلیل القدر قوم کی جفاکشی، جاں بازی، مہم جوئی اور بلند خیالی کی زندہ تصویر ہے۔ سنگ و خشت کے ذریعے کسی نے اپنے سوزِ دل کو ظاہر کیا ہے:۔

تجھ سے ہوا آشکار بندۂ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز
اس کا مقام بلند، اس کا خیال عظیم
اس کا سرور، اس کا شوق، اس کا نیاز اس کا ناز
تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

یہاں تک ذکر کر کے شاعر بطور گریز یورپ کے مختلف انقلابوں کا حال بیان کرتا ہے۔ جرمنی کی تحریک اصلاحِ مذہبی اور فرانسیسی انقلاب نے اہلِ مغرب کی زندگی کی کایا پلٹ دی۔ یہ انقلابات زمانہ کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہیں

شاعر یہ باتیں کرتا جاتا ہے لیکن یہ محض اوپری باتیں ہیں۔ اس کے دل کی تہ میں اصل بات اور ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح ہسپانیہ آج وہ نہیں ہے جو سات صدی قبل تھا اور جس طرح یورپ کے دوسرے ملکوں کی زندگی آج وہ نہیں ہے جو چند صدیوں قبل تھی اسی طرح اس پر تعجب نہ کرنا چاہیئے اگر وہ قوم جس نے "مسجد قرطبہ" بنائی تھی پھر سوتے سے جاگ اٹھے اور باوجود اپنی کہن سالگی کے لذت تجدید سے پھر جوان ہو جائے۔ وہ اس ضمن میں اٹلی کی مثال پیش کرتا ہے اور اس سے اپنے حسب دل خواہ نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ اگر ایسا ہوا اور ضرور ہوگا، تو دنیا پھر ایک زبردست انقلاب دیکھے گی جس کے سامنے پچھلے سب انقلاب ماند پڑ جائیں گے۔ وہ کہتا ہے:-

روح مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
راز خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں
دیکھئے اس بحر کی تہ سے اچھلتا ہے کیا
گنبد نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا

"مسجد قرطبہ" دریائے کبیر کے کنارے واقع ہے۔ شاعر اس دریا کے کنارے ایک خواب دیکھتا ہے۔ اس خواب کی تعبیر وہ صاف صاف نہیں بیان کرتا اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ اگر وہ صاف صاف کہے گا تو لوگ اسے مجذوب کی بڑ سمجھیں گے خصوصاً اہل مغرب جو عقل کے پرستار اور ٹھنڈی مٹی کے بنے ہوئے ہیں ان مجذوبانہ باتوں کو سن کر پریشان ہو جائیں گے۔ پردۂ تقدیر میں جو نیا عالم مضمر ہے اس کی سحر اب تک تو صرف شاعر کی آنکھوں میں بے حجاب ہوئی ہے لیکن وہ دن

دور نہیں جب دوسرے بھی اسے دیکھ لیں گے۔ اس جذب و کیف کے عالم میں شاعر جو خواب دیکھتا ہے وہ حقیقت ہے اور اس حقیقت پر اس کا پورا ایمان ہے۔ وہ کہتا ہے :-

آب رواں کبیر! تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
عالم نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب
پردہ اٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے کا فرنگ میری نواؤں کی تاب
جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ امم کی حیات کشمکش انقلاب

جب انقلاب آئیں وہر ہے تو ممکن ہے کبھی ہماری بھی قسمت جاگے !

(۴)

فنی تجزیہ

اب آیئے اقبال کے کلام کو فنی حیثیت سے ذرا دیکھیں۔ اس کے محاسن کلام پر تبصرہ کرتے وقت معانی اور الفاظ دونوں کے جوہر بلاغت ہمارے پیش نظر رہنے چاہئیں۔

اقبال نہایت خوبی سے تجریدی تصورات کو جان دار شکل میں پیش کر دیتا ہے۔ اس کے افکار و تصورات محسوس استعاروں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ زوال

حسن کے متعلق بہت سے شعرائے اظہار خیال کیا ہے۔ لیکن اقبال اپنی نظم "حقیقت حسن" میں اس ابدی جوہر کائنات کو کس ندرت کے ساتھ بے نقاب کرتا ہے۔ یہ نظم محاسن لفظی و معانی کے اعتبار سے اس کی مکمل نظموں میں شمار ہونے کے لائق ہے وہ کہتا ہے :-

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا
شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی
وہی حسین ہے حقیقت زوال ہے جس کی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک پہ عام ہوئی اختر سحر نے سنی
سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو
فلک کی بات بتا دی زمین کے محرم کو
بھر آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے
کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے
چمن سے روتا ہوا موسم بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا

کس قدر بلیغ مصرع ہے "شباب سیر کو آیا تھا سوگوار گیا"۔ اس نظم میں

شاعر نے جس حقیقت حیات کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ زندگی تغیر اور تبدیلی کا نام ہے۔ حسن و شباب بھی تغیر سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ زمانہ ان کا خالق ہے اور وہی انہیں آمادۂ زوال کرتا ہے۔ حقیقت کی ساخت تغیر کے خمیر سے ہوئی ہے۔ ساری کائنات ہستی تغیر پذیر ہے۔ ہر شئے ہر آن بدل رہی ہے۔ ایک لمحہ کے لئے بھی ساکت نہیں۔ جدھر دیکھو تغیر، نمو اور حرکت کی جلوہ فرمائی نظر آئے گی۔

اقبال کو ادبی مصوری میں کمال حاصل ہے۔ وہ بے جان اشیاء کو اس طرح محسوس شکل میں پیش کرتا ہے کہ گویا وہ ذی روح ہیں۔ ستاروں کی زبانی وہ ان سب باتوں کو کہلا دیتا ہے جو خود اسے کہنی ہیں۔ اس کی نظم "بزم انجم" ملاحظہ ہو:۔

سورج نے جاتے جاتے شام سیہ قبا کو
طشت افق سے لے کر لالے کے پھول مارے

پہنا دیا شفق نے سونے کا سارا زیور
قدرت نے اپنے گہنے چاندی کے سب اتارے

محمل میں خامشی کے لیلائے ظلمت آئی
چمکے عروس شب کے موتی وہ پیارے پیارے

وہ دور رہنے والے ہنگامۂ جہاں سے
کہتا ہے جن کو انساں اپنی زباں میں تارے

جب انجمن فلک رونق پر تھی تو عرش بریں سے ایک صدا آئی:۔

اے شب کے پاسبانو! اے آسماں کے تارو
تابندہ قوم ساری گردوں نشیں تمہاری

آئینے قسمتوں کے تم کو یہ جانتے ہیں
شاید سنیں صدائیں اہل زمیں تمہاری

پھر شاعر قوموں کے عروج و زوال کے متعلق اشاروں میں ستاروں کی زبانی کہتا ہے:۔

یہ کاروان ہستی ہے تیز گام ایسا
قومیں کچل گئی ہیں جس کی رواروی میں
ایک عمر میں نہ سمجھے اس کو زمین والے
جو بات پا گئے ہم تھوڑی سی زندگی میں
ہیں جذب باہمی سے قائم نظام سارے
پوشیدہ ہے یہ نکتہ تاروں کی زندگی میں

سورج کا شام کو جو سیہ لباس زیب تن کئے ہوئے ہے طشت افق سے لے کر لالے کے پھول مارنا اور عروس قدرت کا چاندی کا گہنا اتار کر سونے کا زیور پہننا کس قدر بلیغ اور لطیف تشبیہیں ہیں جن کی ندرت اور طرفگی پر ذوق ادبی وجد کرتا ہے۔

شاعرانہ مصوری

شاعرانہ مصوری کے نہایت عمدہ نمونے اقبال کے کلام میں ملتے ہیں۔ اپنی ایک نظم "ایک آرزو" میں شاعر دنیا کے شور و شر سے علیحدگی اور پُر سکون زندگی کی خواہش ظاہر کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ کسی دامن کوہ میں چھوٹا سا جھونپڑا ہو جہاں وہ سب سے الگ تھلگ اپنے خیالوں کی دنیا میں مست زندگی بسر کرے۔ یہاں کا منظر وہ اس طرح بیان کرتا ہے:-

صف باندھے دونوں جانب بوٹے ہرے ہرے ہوں
ندی کا صاف پانی تصویر لے رہا ہو
ہو دل فریب ایسا کہسار کا نظارہ
پانی بھی موج بن کر اٹھ اٹھ کے دیکھتا ہو

پانی کو چھو رہی ہو جھک جھک کے گل کی ٹہنی
جیسے حسین کوئی آئینہ دیکھتا ہو

یہ کہنا کہ نظارۂ فطرت ایسا دل کش تھا کہ دریا کا پانی بھی اٹھ اٹھ کر اس کا نظارہ کر رہا تھا کس قدر اچھوتا خیال ہے۔ شاعر نے نہایت لطیف انداز میں ایک واقعہ کی توجیہ ایسے سبب سے کی ہے جو حقیقت میں اس کا سبب نہیں ہے۔ اس نے صنعت حسن تعلیل کو کس خوبی اور بے تکلفی سے استعمال کیا ہے۔ صنعت سے اُس وقت کلام میں ندرت اور اثر پیدا ہوتا ہے جب سامع کو یہ گمان نہ ہو کہ شاعر نے صنعت کی خاطر شعر لکھا ہے۔

اقبال کو منظر کشی میں کمال حاصل ہے۔ وہ لفظوں کے طلسم سے فطرت کی تصویر کھینچ دیتا ہے۔ اس نے اپنی نظم "کشمیر" میں سحر نگاری سے ایسا سماں باندھا ہے کہ حقیقت آنکھوں کے سامنے پھر جاتی ہے۔ پھر مضمون کی مناسبت سے بحر اور وزن کی شگفتگی کا پورا خیال رکھا گیا ہے:۔

رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں بہ بیں لالہ چمن چمن نگر
بادِ بہار موج موج مرغ بہار فوج فوج
صلصل و سار زوج زوج بر سر نارون نگر
لالہ ز خاک بر دمید موج بآبجو تپید
خاک شرر شرر بہ بیں آب شکن شکن نگر
زخمہ بہ تار ساز زن بادہ بہ ساتگیں بریز

قافلۂ بہار را انجمن انجمن نگر

سفر افغانستان کے دوران میں قندھار کی تعریف میں جو اشعار لکھے ہیں ان کی زمین اور بحر اس پہاڑی علاقے کی متانت اور سنجیدگی کی آئینہ دار ہے۔ شاعر کہتا ہے:۔

رنگ ہا، بو ہا، ہوا ہا، آب ہا — آب ہا تابندہ چوں سیماب ہا
لالہ ہا در خلوت کہسار ہا — نار ہا یخ بستہ اندر نار ہا

ۃ کی صوت سے شاعر نے شگفتگی کے بجائے سنجیدگی کو نمایاں کیا ہے، بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اس صوتی کیفیت میں ایک قسم کی ہیبت کا اظہار ہوتا ہے۔ کشمیر اور قندھار کے منظروں کو بیان کرنے میں جو فن کاری کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے وہ شاعر کے کمال پر دلالت کرتا ہے۔ غالباً اس نے غیر دانستہ اور غیر محسوس طریق پر ایسا کیا۔ لیکن جو بات قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ شاعر نے فطری طور پر مقتضائے حال کی کتنی صحیح اور موثر ترجمانی کی ہے یہی وجدان شعری بلاغت کی جان ہے۔

تشبیہات: اقبال تشبیہوں کا بادشاہ ہے اور تشبیہ حسن کلام کا زیور ہے۔ وہ مضمون کی طرفگی اور حسن کو اپنی تشبیہوں سے دوبالا کر دیتا ہے۔ اس کی ایک نظم ہے "جگنو" جس میں اس نے ان تشبیہوں کی ندرت کا کمال ظاہر کیا ہے۔ وہ اسے پھولوں کی انجمن کی شمع، مہتاب کی کرن، شب کی سلطنت میں دن کا سفیر اور مہتاب کی قبا کا تکمہ کہہ کر مضمون کو انتہا درجے دل کش بنا دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے:۔

جگنو کی روشنی ہے کاشانۂ چمن میں
یا شمع جل رہی ہے پھولوں کی انجمن میں

آیا ہے آسمان سے اُڑ کر کوئی ستارہ
یا جان پڑ گئی ہے مہتاب کی کرن میں
یا شب کی سلطنت میں دن کا سفیر آیا
غربت میں آ کے چمکا گم نام تھا وطن میں
تکمہ کوئی گرا ہے مہتاب کی قبا کا
ذرہ ہے یا نمایاں سورج کے پیرہن میں

اقبال نے جس زمانے میں مثنوی "اسرارِ خودی" لکھی تھی اُس وقت سارے ہندوستان میں مشکل ہی سے اس کے چند ہم نوا تھے۔ چنانچہ شاعر نے مثنوی کے آخر میں ذاتِ باری سے اس کا گلہ کیا ہے کہ میرا درد دل سمجھنے والا کوئی نہیں۔ ان اشعار میں فکر، موسیقی اور خلوص کے ساتھ حل ہو کر جذبہ بن گئی ہے:۔

من کہ بہرِ دیگراں سوزم چو شمع — بزمِ خود را گریہ آموزم چو شمع
دل بدوش و دیدہ بر فردا ستم — در میانِ انجمن تنہا ستم
در جہاں یارب ندیمِ من کجاست — نخلِ سینایم کلیمِ من کجاست
شمع را تنہا تپیدن سہل نیست — آہ ایں پروانۂ من اہل نیست
انتظارِ غمگسارے تا کجا — جستجوئے رازدارے تا کجا
ایں امانت باز گیر از سینہ ام — خار جوہر برکش از آئینہ ام
یا مرا یک ہمدمِ دیرینہ دہ — عشقِ عالم سوز را آئینہ دہ

پھر شاعر نہایت والہانہ انداز میں شکوہ کرتا ہے کہ دنیا میں ہر کسی کا کوئی نہ کوئی مونس و غمگسار موجود ہے لیکن میری زبان سمجھنے والا جسے میں اپنا رازدار بنا سکوں

کوئی نہیں۔ ان اشعار میں رمز و ایما کی زبردست قوت سے شاعر اپنے مافی الضمیر کو ظاہر کرتا ہے:۔

موج در بحر است ہم پہلوئے موج | ہست با ہمدم تپیدن خوئے موج
بر فلک کوکب ندیم کوکب است | ماہ تاباں سر بزانوئے شب است
ہستیٔ جوئے بہ جوئے گم شود | موجۂ بادے بہ بوئے گم شود
ہست در ہر گوشۂ ویرانہ رقص | می کند دیوانہ با دیوانہ رقص
من مثال لالۂ صحرا ستم | در میان محفلے تنہا ستم
خواہم از لطف تو یارے ہمدمے | از رموز فطرت من محرمے
ہمدمے دیوانۂ فرزانۂ | از خیال این و آن بیگانۂ
تا بجاں او سپارم ہوئے خویش | باز بینم در دل او روئے خویش

اثر آفرینی زور کلام اور اثر آفرینی کا اعلیٰ ترین نمونہ دیکھنا ہو تو اقبال کی نظم "فاطمہ بنت عبداللہ" کو پڑھئے۔ اس کا ایک ایک لفظ درد و خلوص میں ڈوبا ہوا ہے۔ اس نظم کا موضوع بجائے خود دل پر اثر ڈالنے والا ہے۔ پھر اقبال کی سحر بیانی نے اس کو اور مؤثر بنا دیا۔ فاطمہ بنت عبداللہ ایک معصوم کم سن عرب لڑکی ہے۔ طرابلس کے ریگستان کی چلچلاتی دھوپ میں وہ غازیوں اور زخمیوں کو پانی پلاتے پلاتے خود جام شہادت نوش کرتی ہے۔ اقبال کا تخیل اس واقعہ میں ملت اسلامیہ کی نشاۃ جدیدہ کا خواب دیکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے:۔

فاطمہ تو آبروئے ملتِ مرحوم ہے

ذرہ ذرہ تیری مشت خاک کا معصوم ہے
یہ سعادت حور صحرائی تری قسمت میں تھی
غازیان دین کی سقائی تری قسمت میں تھی
یہ کلی بھی اس گلستان خزاں منظر میں تھی
ایسی چنگاری بھی یارب اپنے خاکستر میں تھی
اپنے صحرا میں ابھی آہو بہت پوشیدہ ہیں
بجلیاں برسے ہوئے بادل میں بھی خوابیدہ ہیں
فاطمہ! گو شبنم افشاں آنکھ تیرے غم میں ہے
نغمۂ عشرت بھی اپنے نالۂ ماتم میں ہے
رقص تیری خاک کا کتنا نشاط انگیز ہے
ذرہ ذرہ زندگی کے شور سے لبریز ہے
ہے کوئی ہنگامہ تیری تربت خاموش میں
پل رہی ہے ایک قوم تازہ اِس آغوش میں
بے خبر ہوں گرچہ ان کی وسعت مقصد سے میں
آفرینش دیکھتا ہوں ان کی اس مرقد سے میں

شاعرانہ تصویر کشی کے بے شمار اعلیٰ نمونے اقبال کے کلام میں موجود ہیں وہ لفظوں کے طلسم سے ایسی تصویر کھینچتا اور تخیل کے موقلم سے اس میں ایسی رنگ آمیزی کرتا ہے کہ حقیقت جیتی جاگتی شکل میں سامنے آجاتی ہے۔ "شکوہ" میں اسلامی مساوات کی تصویر وہ ان الفاظ میں پیش کرتا ہے:-

آگیا عین لڑائی میں اگر وقت نماز
قبلہ رو ہو کے زمیں بوس ہوئی قوم حجاز
ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز
بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے
تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے

مسلمانوں کی فتح مندی اور جرائت کا وہ اس طرح ذکر کرتا ہے:۔

محفل کون و مکاں میں سحر و شام پھرے
مئے توحید کو لے کر صفت جام پھرے
کوہ میں، دشت میں لے کر ترا پیغام پھرے
اور معلوم ہے تجھ کو کبھی ناکام پھرے
دشت تو دشت ہے دریا بھی نہ چھوڑے ہم نے
بحر ظلمات میں دوڑا دیئے گھوڑے ہم نے

"شکوہ" میں ایک بند بتوں کی زبانی ہے۔ شاعر نے کمال بلاغت سے وہی لب و لہجہ اختیار کیا ہے جو مقتضائے حال تھا اور جس کی بتوں سے توقع کی جا سکتی تھی:۔

بت صنم خانوں میں کہتے ہیں مسلمان گئے
ہے خوشی ان کو کہ کعبہ کے نگہبان گئے
منزل دہر سے اونٹوں کے حدی خوان گئے

اپنی بغلوں میں دبائے ہوئے قرآن گئے
خندہ زن کفر ہے احساس تجھے ہے کہ نہیں
اپنی توحید کا کچھ پاس تجھے ہے کہ نہیں

محاکات شاعر کا ایک بڑا کمال محاکات ہے۔ وہ الفاظ کی صوتی کیفیت سے سامع کے ذہن پر ایسا اثر پیدا کر دیتا ہے جس سے ہو بہو تصویر آنکھوں کے سامنے آجائے اور حقیقت کا سماں بندھ جائے۔

اقبال نے اپنی ایک نظم "ایک شام" میں دریائے نیکر کے کنارے کا منظر بیان کیا ہے۔ وہ خاموشی کی تصویر لفظوں میں کھینچنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اس نے حرف ش کی صوتی کیفیت سے پورا فائدہ اٹھایا ہے۔ اکثر آریائی زبانوں میں س اور ش کا صوتی اثر خاموشی کے اظہار کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے:۔

خاموش ہے چاندنی قمر کی — شاخیں ہیں خموش ہر شجر کی
وادی کے نوا فروش خاموش — کہسار کے سبز پوش خاموش
فطرت بے ہوش ہو گئی ہے — آغوش میں شب کے سو گئی ہے

نظم "شاعر" میں تشبیہوں کی بہار ملاحظہ ہو:۔

جوئے سرود آفریں آتی ہے کوہسار سے
پی کے شراب لالہ گوں میکدۂ بہار سے
پھرتی ہے وادیوں میں کیا دختر خوش خرام ابر
کرتی ہے عشق بازیاں سبزۂ مرغزار سے

فارسی اور اردو شعرائے غزل کو عشق و محبت کے معاملات کے لئے مخصوص

کرلیا۔ ابتدا میں غزلوں کے مضامین میں تنوع اور لطف ہوتا تھا لیکن جب جذبات کی بستی اُجڑی تو غزلوں میں بھی جوش و مستی کے بجائے قافیہ بندی تقلید پرستی اور لفظی مناسبت مقصود بالذات ہوگئی۔ غزل کا بلند ترین معیار خواجہ حافظ نے فارسی میں اور غالب نے اردو میں اپنی نغمہ سنجیوں سے قائم کیا۔ ان دونوں کے ہاں لوازم عشق کی کیفیات کو اس طرح تمثیلوں میں بیان کیا گیا ہے کہ اس کی ہمسری ممکن نہیں۔ اقبال نے بائرن کی تعریف میں جو شعر لکھا ہے وہ حقیقت میں ان دونوں پر زیادہ چسپاں ہوتا ہے۔

خیال او چہ پری خانہ بنا کردہ است
شباب غش کند از لذت لب بامش

غزل گوئی

غزل گو شاعر کی حالت اس شخص کی سی ہوتی ہے جس پر خواب کی سی کیفیت طاری ہو۔ اس خواب میں اگر آپ تحیر اور مستی کے دو عناصر کا اور اضافہ کردیں تو میں سمجھتا ہوں تغزل کی مکمل توجیہ ممکن ہوگی۔ غزل گو شاعر اپنے نفس کے اندرونی تجربے کے علاوہ اور کسی دوسرے تجربے کا قائل نہیں ہوتا۔ وہ اپنے نفس کی کیفیات کو رمز و کنایہ کے ذریعے ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ فارسی اور اردو کی غزلوں میں رمز نگاری کی جو مثالیں ملتی ہیں ان کی نظیر دنیا کے کسی اور ادب میں موجود نہیں۔ مستی اور تحیر کی حالت میں رمز و کنایہ بہ مقابلہ منطقی تسلسل بیان کے زیادہ بلیغ ہوتا ہے۔ فرانسیسی شاعر بودلیر حقیقی شاعر کے لئے مستی اور جذب کو لوازمات فن میں سے تصور کرتا ہے۔ بقول اس کے "ہر وقت بدمست و بے خود رہو۔ سب کچھ اسی میں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کس قسم کی مستی؟ یہ چاہے شراب کی ہو، شاعری کی ہو یا نیک کرداری کی ہو، لیکن ہو ضرور .... ہوا سے پوچھو کہ کیا وقت ہے

سمندر کی موجوں سے پوچھو، ستارے سے پوچھو، طائرِ خوش الحان سے پوچھو، گھڑی سے پوچھو، ہر اس چیز سے پوچھو جو رواں دواں ہے، جو نوحہ خوان ہے، جو گردش میں ہے، جو نغمہ طراز ہے، جو طاقت گویائی رکھتی ہے اور تمھیں ان سبھوں سے یہی جواب ملے گا کہ وقت مست و بے خود ہونے کا ہے۔ اگر تم وقت کے مظلوم غلام نہیں ہونا چاہتے تو مست ہو، چاہے وہ مستی شراب کی ہو چاہے شاعری کی، چاہے نیک کرداری کی۔ یہ تمھاری رغبت اور پسند پر منحصر ہے۔" اقبال کے ہاں اسی مستی اور جذب کی کیفیت کو قلندری کے لفظ سے ظاہر کیا ہے۔ اس جذب کا حرکتی عنصر اس کو دوسرے غزل گو شعرا سے ممتاز کرتا ہے۔ اس کی شاعری در اصل اس کے تحیر اور جذب کی ترجمانی ہے۔ اس کی مستی میں بھی عجب شان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میری خاک کا ہر ذرہ اس آنکھ کی طرح ہے جو مست تماشا ہو:۔

دانم کہ نگاہ او ظرف ہمہ کس بیند
کردہ است مرا ساقی از عشوہ و ایما مست
ایں کار حکیمے نیست، دامان کلیمے گیر
صد بندۂ ساحل مست، یک بندۂ دریا مست
دل را بچمن بردم از باد چمن افسرد
میرد بہ خیاباں ہا ایں لالۂ صحرا مست
سینا است کہ فاراں است؟ یارب چہ مقام است ایں

؎ ذرۂ خاک من چشمے است تما شامست

خواجہ حافظ کی غزل سکونی اور جمالیاتی ہے۔ اس میں جلالی عنصر نام کو نہیں اقبال کے آرٹ کے تصور میں جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، جمالی اور جلالی دونوں عنصر پہلو بہ پہلو موجود ہیں، جن کے متعلق اس نے کہا ہے:۔

دلبری با قاہری پیغمبری است　　　دلبری بے قاہری جادوگری است

اقبال کی غزل میں چاہے وہ عشق و محبت کی معاملہ بندی ہی کیوں نہ ہو، ایک طرح کی قوت و تازگی کا اظہار ہوتا تھا۔ پھر چوں کہ اس کی نظر زندگی کے متعلق نہایت وسیع ہے اس لئے لازمی طور پر اس کے رمز و کنایہ میں ایک جہاں معانی پنہاں ہوتا ہے۔ معانی کے علاوہ محاسن کلام کے ظاہری یعنی لفظی رعایتوں کو برتنے پر بھی اسے پوری قدرت حاصل ہے۔ اس کے ہاں شاعرانہ رمز نگاری کے بہترین نمونے ملتے ہیں۔ رمز نگاری تخیل کا ایک کرشمہ ہے۔ شاعر اپنے تاثرات اور واردات قلبی کا اظہار اشاروں میں کرتا ہے تاکہ اس کے ذوق و وجدان کی ان میں سمائی ہو سکے۔ ایمائی طور پر شاعر اپنے جذبے کو جس کا اسے شدید احساس ہوتا ہے بلند ترین مقام تک پہنچا سکتا ہے۔

اقبال کی غزل

اقبال کی غزل کی خصوصیت اس کا جوش بیان اور رمزیت ہے جس کی مثال حافظ اور غالب کو چھوڑ کر دوسروں کے ہاں مشکل ہی سے ملے گی۔ اس کے نظم الفاظ میں بلا کی ایمائی قوت پوشیدہ ہوتی ہے۔ وہ حسن ادا کے جادو سے انسانی ذہن کو مسحور کر دیتا ہے۔

ایک غزل میں اس نے مغ بچے کی زبانی درد اشتیاق کی شرح بیان کی ہے:۔

وہ کہتا ہے کہ عشق و محبت کا بنیادی راز اس حقیقت کے جاننے میں پوشیدہ ہے کہ جو اشک ضبط کئے جائیں ان میں بادۂ گلگوں سے زیادہ مستی ہوتی ہے۔ پھر مُغ بچہ کس شوخی سے کہتا ہے کہ جب دیرِ مغاں میں آؤ تو تمھارا طرزِ کلام بلند ہونا چاہیئے۔ معمولی افسانہ و افسوں کو صوفی کی خانقاہ کے لئے رکھ چھوڑو۔ شاعر کا یہ کہنا کہ اس غزل خوانی کے باعث میں مدرسے کے قیل و قال کے قابل نہیں رہا کس قدر بلیغ اور پُر معنی ہے:۔

وی مُغ بچۂ بامن اسرارِ محبت گفت
اشکے کہ فرو خوردی از بادۂ گلگوں بہ
در دیرِ مغاں آئی مضمون بلند آور
در خانقۂ صوفی افسانہ و افسوں بہ
اقبال غزل خواں را کافر نتواں گفتن
سودا بدماغش زد از مدرسہ بیروں بہ

ایک غزل میں دَن اور دہم کی اصوات اور نظم الفاظ سے نہایت لطیف ترنم پیدا کیا ہے:۔

مثلِ شرر ذرّہ را تن بہ تپیدن دہم
تن بہ تپیدن دہم بال پریدن دہم
سوزِ نوایم نگر ریزۂ الماس را
قطرۂ شبنم کنم خوئے چکیدن دہم
چوں ز مقامِ نمود نغمۂ شیریں زنم

نیم شباں صبح را میلِ دمیدن دہم
یوسف گم گشتہ را باز کشودم نقاب
تا بہ تنک مایگاں ذوق خریدم دہم
عشق شکیب آزما خاک ز خود رفتہ را
چشم ترے دادہ من لذت دیدن دہم

الفاظ و معانی کی موزونیت کے علاوہ اس غزل کا مضمون کس قدر بلند ہے۔ اس پر طرز ادا کی شوخی اور ندرت نے سونے پر سہاگے کا کام کیا ہے۔ شاعر اپنی فطرت کی مخفی قوتوں اور کمالات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر چاہوں تو ذرہ کو ذوق تپش سے آشنا کر دوں اور وہ شرر کی طرح اڑتا پھرے۔ میری آواز کا سوز و گداز ایسا ہے کہ اگر چاہوں تو ریزۂ الماس کو پگھلا کر شبنم کر دوں اور وہ قطرے بن بن کر ٹپکنے لگے۔ اظہار درد کے لئے میرے ساز سے آدھی رات کے وقت اگر نغمے نکلیں تو صبح قبل از وقت ظہور کے لئے بے تاب ہو جائے۔ میں نے اپنے یوسف گم گشتہ کو اس لئے ظاہر کیا کہ تنک مایہ لوگوں میں ذوق خریداری کی آرزو پیدا ہو۔ پھر کہتا ہے کہ انسان کو عشق کی بدولت چشم تر نصیب ہوتی ہے اور وہ شاعر کے نغمے کی بدولت لذت دید سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔ یہ غزل فنی اعتبار سے مکمل ہے۔ سامع کو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا شاعر اپنے خیالی پیکروں سے گفتگو کر رہا ہے۔ یہ ایک غزل سینکڑوں دیوانوں پر بھاری ہے۔ اس میں شاعر نے تاثر و وجدان کے کیا کیا بدیع، شوخ اور لطیف نکتے پیدا کئے ہیں۔

فارسی کی چند اور غزلیں ملاحظہ کیجئے اور داد سخن دیجئے۔ اس کی ان تمام

غزلوں میں غنائی عنصر کا بہترین اظہار موجود ہے ۔ وہ ایسی بحریں اور زمین منتخب کرتا ہے جو تغزل کے لئے خاص طور پر موزوں ہوتی ہیں ۔ شگفتہ زمین اور مضمون کے مناسب وزن منتخب کرنے سے شاعر اپنے کلام میں بے پایاں دل فریبی اور دل کشی پیدا کر دیتا ہے ۔ اقبال کے ہاں بھی شراب و نغمہ، بادہ خوار اور مے فروش، زلف و خال، اور رخسار و دندان کا مجازی پیرایۂ بیان موجود ہے لیکن وہ ان کے ذریعے رمز و کنایہ کی ایسی دنیا تخلیق کر دیتا ہے کہ جذبہ و وجدان جھومنے لگتے ہیں :-

فصل بہار این چنیں، بانگ ہزار این چنیں
چہرہ کشا، غزل سرا، بادہ بیار این چنیں
باد بہار را بگو پے بخیال من برو
وادی و دشت را دہد نقش و نگار این چنیں
عالم آب و خاک را بر محک دلم بسائے
روشن و تار خویش را گیر عیار این چنیں

ترکیبوں کی نزاکت اور تازگی اور تقابل و تناسب کو شاعر نے اپنے کلام میں کس سلیقے سے سمویا ہے :-

شب من سحر نمودی کہ بہ طلعت آفتابی
تو بطلعت آفتابی سزد این کہ بے حجابی
تو بہ درد من رسیدی بضمیرم آرمیدی
ز نگاہ من رمیدی بچنیں گراں رکابی
تو عیار کم عیاراں تو قرار بے قراراں

تو دوائے دل فگاراں مگر ایں کہ دیر یابی
غم عشق و لذت او اثر دو گونہ دارد
گہے سوز و درد مندی گہے مستی و خرابی

جانم در آویخت با روزگاراں جوئے است نالاں در کوہساراں
پیدا ستیزد پنہاں ستیزد ناپائدارے با پائداراں
داغے کہ سوز و در سینۂ من آں داغ کم سوخت در لالہ زاراں

کہتا ہے کہ میری جان کی آویزش عالم فطرت کے ساتھ ایسی ہے جیسے دریا کوہساروں میں ٹکراتا نالہ کناں اپنا راستہ نکالتا چلا جاتا ہے۔ زندگی کی دریا کے ساتھ تشبیہ جو پہاڑوں میں بہنے کے لئے راستہ نکالتا ہو کس قدر دلاویز ہے۔ اس کی ایمائی قوت کی کوئی حد نہیں۔ جس طرح دریا پہاڑوں کو چیرتا اور چٹانوں سے ٹکراتا ہے تاکہ اپنے وجود کا سکہ بٹھائے اسی طرح انسان خارجی فطرت کی ناسا عدتوں پر قابو پاتا ہے تاکہ اپنی زندگی کی تشکیل کرے اور اسے موثر بنائے۔ لطف یہ ہے کہ انسان خود تو ناپائدار ہے لیکن پائدار فطرت کا بلا تکلف مقابلہ کرتا اور بالآخر اس کو اپنے منشار کے موافق ڈھال لیتا ہے۔ پھر شاعر کہتا ہے کہ انسانی سینے میں جو داغ آرزو ہے اس کی مثال عالم فطرت میں تلاش کرنا عبث ہے۔ لالہ زاروں میں جو داغ نظر آتے ہیں وہ درد اور آرزو کے داغ نہیں بلکہ صرف دیکھنے کے ہیں۔

از چشم ساقی مست شرابم بے مے خرابم بے مے خرابم

شوقم فزوں ترازبے حجابی بینم نہ بینم دریچ و تابم
از من بروں نیست منزل گہ من من بے نصیبم راہے نیابم

اس غزل کا ہر شعر تغزل کی جان ہے "بے مے خرابم" کی تکرار میں سادگی اور اس کے ساتھ جذب و مستی کی تاثیر دیکھئے۔ اقبال کا ساقی زندگی ہے جس کے نشے میں بغیر مے کے وہ مدہوش و سرشار ہے۔

یار سے اگر نگہ محرمانہ کی آرزو ہو تو شاعر اس کے حاصل کرنے کی تدبیر بتاتا ہے

اگر بہ بحر محبت کرانہ می خواہی
ہزار شعلہ دہی یک زبانہ می خواہی
یکے بدامن مرداں آشنا آویز
زیار اگر نگہ محرمانہ می خواہی
تو ہم بعشوہ گری کوش و دل بری آموز
اگر زما غزل عاشقانہ می خواہی

ایک اور غزل میں ما اور نا کی صوتی ہم آہنگی سے شاعر نے عجیب کیفیت پیدا کردی ہے۔

باشۂ درویشی در سازو دمادم زن
چوں پختہ شوی خود را بر سلطنت جم زن
گفتند جہان ما آیا بتو می سازد؟
گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ بر ہم زن
اے لالۂ صحرائی تنہا نہ توانی سوخت

این داغ جگر تابے بر سینۂ آدم زن
تو سوز درون او، تو گرمیٔ خون او
باور نکنی چاکے در پیکر عالم زن
لخت دل پُر خونے از دیدہ فرو ریزم
لعلے ز بدخشانم بردار و بخاتم زن

اس غزل کا ہر لفظ بلاغت کلام کی دستاویز ہے۔ کس بے ساختگی سے مضامین عالیہ کو ادا کیا گیا ہے۔ غزل کا اصل مضمون زندگی کی برگزیدگی اور برتری ہے جو اپنی تشکیل کی مختار کل ہے۔ اگر فطرت سازگار نہیں تو وہ فطرت کو درہم برہم کر دیگی پیکر عالم میں اسی کی بدولت گرمیٔ خون پیدا ہوئی پھر کیا خوب مضمون ہے کہ بدخشاں کو اپنے لعل پر ناز ہو تو ہوا کرے لیکن خاتم حیات میں جو لعل جڑا ہوا اچھا معلوم ہوتا ہے وہ "لخت دل پُر خون ہے" جو میری آنکھوں سے ٹپکا ہے۔ بدخشاں کے لعل اور اس لعل میں جو میں نے تخلیق کیا ہے مقابلہ کرلو۔

شادم کہ عاشقاں را سوز دوام دادی   درماں نیافریدی آزار جستجو را
گفتی مجوو صالم بالاتراز خیالم   عذر نو آفریدی اشک بہانہ جو را

عاشقوں کو سوز دوام تو ملا لیکن آزار جستجو کے لئے درماں نہیں پیدا کیا گیا۔ پھر "اشک بہانہ جو" کی عذر خواہی معاملہ بندی کا کمال ہے۔

اشتیاق غزل سرائی کے لئے شاعر نے مندرجہ ذیل غزل کی کس قدر شگفتہ بحر منتخب کی ہے۔ ہر شعر موسیقی اور رقص کے اجزا سے بنا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ یہ مانا کہ

قصۂ دل کہنے کی چیز نہیں اور دردِ جگر کو چھپانا ہی اچھا ہے لیکن "لذت ہائے ہائے" کو دل کیا کرے۔ دردِ شوق کی شرح بھی کی ہے اور آخر میں اپنی خودداری کو بھی جتا دیا ہے

باز بہ سرمہ تاب دہ چشم کرشمہ زائے را
ذوقِ جنوں دوچند کن شوقِ غزل سرائے را
قصۂ دل نگفتنی است، درد جگر نہفتنی است
خلوتیاں کجا برم لذت ہائے ہائے را
آہ درونہ تاب کو، اشک جگر گداز کو
شیشہ بسنگ می زنم عقل گرہ کشائے را
بزم بہ باغ و راغ کش، زخمہ بہ تارِ چنگ زن
بادہ بخور، غزل سرائے، بند کشا قبائے را
ناز شہاں نمی کشم، زخم کرم نمی خورم
درنگر اے ہوس فریب ہمت ایں گدائے را

ایں گنبد مینائی، ایں پستی و بالائی
در شد بدل عاشق، با ایں ہمہ پہنائی
عشق است و ہزار افسوں حسن است و ہزار آئیں
نے من بہ شمار آیم، نے تو بہ شمار آئی
ہم با خود و ہم با او، ہجراں کہ وصال است ایں
اے عقل چہ می گوئی، اے عشق چہ فرمائی؟

کیا خوب مضمون ہے کہ میں اور تو کسی شمار و قطار میں نہیں، اصل معاملہ تو "ہزار افسونِ عشق" اور "ہزار آئینۂ حسن" کے درمیان ہے: زندگی کے یہ دونوں مظہر دائمی ہیں۔ پھر عقل اور عشق دونوں سے اپیل کی ہے کہ تم ہی میری الجھن کے سلجھانے میں کچھ مدد کرو۔

اقبال کے جوشِ بیان کا اظہار اس کی اردو غزلوں میں بھی ہوتا ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے بالکل ابتدائی زمانے میں ایک غزل لکھی تھی جس کا ایک شعر یہ ہے:۔

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لئے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

اس ایک شعر پر بہت سے شعرا کے دیوانوں کو قربان کیا جا سکتا ہے۔

بعض اردو غزلیں سہل ممتنع کے معیار پر پوری اترتی ہیں۔ ان کا ایک ایک لفظ جذبات و کیفیات کی آواز بازگشت ہے۔ لوازمِ عشق کی کیفیات کو وہ کس لطف اور بے تکلفی کے ساتھ بیان کرتا ہے:۔

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی — مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی
تمھارے پیامی نے سب راز کھولا — خطا اس میں بندہ کی سرکار کیا تھی
بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاکا — تری آنکھ مستی میں ہوشیار کیا تھی

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں — مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں

ستم ہو کہ ہو وعدۂ بے حجابی — کوئی بات صبر آزما چاہتا ہوں
بھری بزم میں راز کی بات کہہ دی — بڑا بے ادب ہوں سزا چاہتا ہوں

اس غزل کا جوش بیان اور الفاظ کی تازگی اور حرکت اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔

کبھی اے حقیقت منتظر نظر آ لباس مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز میں
تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئینہ ہے وہ آئینہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہ آئینہ ساز میں
نہ کہیں جہاں میں اماں ملی جو اماں ملی تو کہاں ملی
مرے جرم خانہ خراب کو ترے عفو بندہ نواز میں
نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں نہ وہ حسن میں رہیں شوخیاں
نہ وہ غزنوی میں تڑپ رہی نہ وہ خم ہے زلف ایاز میں

ذیل کی مسلسل غزل میں شاعر ذات باری سے التجائیں کرتا ہے لیکن ان میں بھی شوخی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔ اس غزل کے ہر لفظ سے ناز و نیاز کے راز افشا ہوتے ہیں اور ان سے شاعر کے تخیل کی بلندی، احساس کی شدت اور گہرائی اور پیرائہ بیان کی بے تکلفی ظاہر ہوتی ہے۔ شاعر حضرت آدم کے جنت سے نکالے جانے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ذات باری کو مخاطب کرتا ہے کہ نکالنے کو تو تونے

نکال دیا لیکن میرے بغیر تو بھی گھبرائے گا۔ اب ہماری بے نیازی کا اقتضائیہ ہے کہ کار جہاں سے فراغت پا کر ہی تجھ سے ملیں گے۔ اس وقت تک تجھے انتظار کرنا پڑے گا۔ پھر جبر و اختیار کے مسئلہ کی طرف آخری شعر میں اشارہ کیا ہے کہ روز حساب جب میرا نامۂ اعمال پیش ہو گا تو صرف میں ہی شرمسار نہیں ہوں گا بلکہ خود ذات باری کو بھی شرمسار کروں گا اس لئے کہ میری شرمساری کی ذمہ داری صرف مجھ پر نہیں بلکہ اس پر بھی ہے۔ اس غزل میں اقبال اپنے کمال کے اعلیٰ ترین مرتبہ پر جلوہ فرما نظر آتا ہے۔

گیسوئے تابدار کو اور بھی تاب دار کر
ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر

عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں
یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر

تو ہے محیط بیکراں، میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

میں ہوں صدف تو تیرے ساتھ میرے گہر کی آبرو
میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہر شاہوار کر

نغمۂ نو بہار اگر میرے نصیب میں نہ ہو
اس دم نیم سوز کو طائرک بہار کر

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر

اور کئی جگہ اقبال نے ذات باری کو ایسے انداز میں مخاطب کیا ہے،
جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معاملاتِ شوق کا روئے سخن سوائے اس کے
اور کسی کی طرف نہیں ہو سکتا۔ اس کی اس بے تکلف شوخی سے اس کی بلند مقامی
کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے :۔

مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انھیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں دراز

پھر کہتا ہے :۔

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

بے باک آرٹسٹ کی رعنائی فکر اور شوخی گفتار ملاحظہ ہو :۔

رمزیں ہیں محبت کی گستاخی و بے باکی
ہر شوق نہیں گستاخ ہر جذب نہیں بے باک

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

جبریل کو کس مزے سے طعنہ دیا ہے :۔

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اولیٰ

اس غزل کی زبان اور مضمون کس قدر بلند ہے :۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں[۱]
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا کہ تیرے زماں و مکاں اور بھی ہیں
گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

اقبال شاعر حیات ہے۔ اس کے آرٹ اور زندگی کے تصوریں "مظہر قوت" کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس کے نزدیک زندگی کا اعلیٰ ترین اظہار قوت کی شکل میں ہوتا ہے۔ وہ جہاں کہیں کائنات فطرت میں اس مظہر حیات سے دوچار ہوجاتا ہے تو وہ فوراً ٹھٹک جاتا ہے۔ یہ مظہر اس کے لئے جاذب نظر ہے اور اس کے آرٹ کے لئے محرک کا کام دیتا ہے۔ محرکات تخلیقی اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ ان کا نفسیاتی تجزیہ ممکن نہیں۔ میرا خیال ہے کہ اقبال کے وجدان اور جذبات شعری کو جو چیز سب سے زیادہ متحرک کرتی ہے وہ "مظہر قوت" ہے جو اسے عالم انسانی اور عالم فطرت دونوں میں نظر آتا ہے۔ قوت میں اسے حسن نظر آتا ہے۔ قوت اظہار حسن ہی کی ایک خاص شکل ہے۔ جہاں کہیں اس کی آنکھ اس مظہر حیات پر پڑ جاتی ہے تو وہ جھومنے لگتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بلبل اور قمری کی تشبیہوں کے بجائے وہ باز اور شاہین کو ترجیح دیتا ہے اس لئے کہ آخرالذکر اس کے وجدان شعری کے لئے زیادہ موزوں ہیں اور ان کے ذریعے وہ اپنے حسب دلخواہ اخلاقی نتائج مرتب کرسکتا ہے جو اس کا اصل مقصود ہیں۔[۲]

---

[۱] ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب ہم نے دشت امکاں کو ایک نقش پا پایا (غالب)
[۲] ملاحظہ ہو صفحہ ۱۰۹ پر

آرٹ کے محرکات عجیب و غریب ہوتے ہیں۔ بعض اوقات آرٹسٹ اپنے رجحان کے مطابق معمولی روزمرہ کے کسی واقعہ سے اتنا متاثر ہوتا ہے کہ وہ اس کے لئے محرک تخلیق بن جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی ماہر نفسیات نے لکھا ہے کہ بعض بڑے ماہر موسیقی ایسے گزرے ہیں جنھوں نے رنگ و خطوط کو دیکھ کر نئے سُر دریافت کئے اسی طرح بعض مصوری اور بت گری کے استاد ہوئے ہیں جنھوں نے موسیقی کی کسی لے کو سن کر رنگ و خط کی خاص شکلیں پیدا کیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی طرح آرٹ حقیقت میں ایک ہے، چاہے اس کے فنی اور اصطلاحی مظاہر میں فرق کیوں نہ ہو۔ اسی طرح قوی سیرت کے مظاہر مختلف ہوتے ہیں لیکن ان کی حقیقت ایک ہے۔ اقبال "مظہر قوت" کا قدردان ہے چاہے وہ اپنوں میں ملے یا غیروں میں، چاہے عالم فطرت میں ہو یا عالم انسانی میں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ وہ ہو خالص سونا، ملمع نہ ہو۔ بعض اوقات لوگ حیران رہ جاتے ہیں کہ وہ اس جذبہ کے تحت متضاد خیالات کا اظہار کر جاتا ہے۔ اس کی محفل میں لینن اور مسولینی، نطشے اور ٹالسٹائے، برگسوں اور کارل مارکس، مصطفیٰ کمال اور جمال الدین افغانی پہلو بہ پہلو بیٹھے نظر آتے ہیں۔ اگرچہ بادی النظر میں یہ فکر کا تضاد ہے لیکن حقیقت یہ ہے اس کے خیال کی تہ میں لطیف ہم آہنگی موجود رہتی ہے۔ اقبال پیشہ ور فلسفی نہیں جس کے نزدیک تجریدی منطق و اسطو کو

بقیہ حاشیہ: اپنے ایک خط میں۔ علیگڑھ میگزین (اقبال نمبر) اسکی نسبت اقبال نے لکھا ہے:۔

"شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں ہے اس جانور میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔

(۱) خوددار اور غیرتمند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا

(۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت نشیں ہے (۵) تیز نگاہ ہے۔

زندگی سے زیادہ اہمیت حاصل ہو۔ اور واقعہ بھی یہ ہے کہ زندگی سب کچھ ہے لیکن منطق نہیں زندگی کے مظاہر کی طرح آرٹسٹ بھی منطق کا پابند نہیں ہوتا۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اقبال کے نزدیک آرٹسٹ کا مقصد زندگی کی خدمت ہے اس نے شعر کے ذریعے زندگی کی صحیح ترجمانی کی ہے اور اس کے حرکتی عنصر کو خاص طور پر اُجاگر کیا ہے۔ یہ بات دعوے سے کہی جا سکتی ہے کہ اس نے اپنے کلام میں زندگی کے متعلق جس قدر تشبیہیں، استعارے اور ترکیبیں استعمال کی ہیں اِن کی مثال کسی زبان کے بڑے شاعر کے ہاں نہیں ملتی۔ ہم ذیل میں بطور مثال ان ترکیبوں کو لکھتے ہیں جن کی ندرت اور طرفگی سے فارسی اور اردو ادب کو چار چاند لگ گئے ہیں در اصل واقعہ یہ ہے کہ زندگی کے موضوع کو فارسی اور اردو میں سب سے پہلے اسی نے پیش کیا۔ اس کی تشبیہیں اور ترکیبیں اس کی وسعت فکر پر دال ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:۔

ترکیبوں کی جدت

شراب زندگی، حباب زندگی، سرود بربط ہستی، رزم گاہ خیر و شر، آرزوے ناصبور، شورش بزم طرب، سلسلۂ ہستی، ذوق جدت، ذوق نمو، ذوق نمو، دفتر ہستی، نگیں دہر، خاتم ہستی، آئینہ دار ہستی، ذوق آگہی، مست شراب تقدیر، لذت گیر وجود، سرمست مئے نمو، بربط کون و مکان، محشرستان نوا، منت کش ہنگامہ، مذاق رم، تاب دوام، لطف خرام، کوشش ناتمام، محفل ہستی، غمکدۂ نمود، ذوق تپش، سوز و ساز ہستی، وجہ قیام گلستاں، مجروح تیغ آرزو، آرایش رنگ تعلق، بزم معمورۂ ہستی، لیلی ذوق طلب، نشۂ ہستی، شمشیر ذوق جستجو، توسن ادراک، لذت خودی، ذوق تبسم، شانۂ ہستی، کشاکش بیہم، حکایت غم آرزو، حدیث ماتم دلبری، صبح دوام زندگی، جہان اضطراب، قلزم ہستی، نقد حیات،

طرب آشنائے خروش، شہید ذوق وفا، خم زندگی، صنم خانہ پندار، گرد دیدۂ بیدار، خلش کرشمہ، ضربت روزگار، فیض شعور، جلوۂ نور و صدا، ممنون نگاہ، تقدیر حواس، ذوق فردا، لذت امروز، چراغ ہوش، انجمن زندگانی، سوز مشتاق، شاخ یقیں، ولایت عشق، قامت خرد، قندیل دل، عفت فکر، تسخیر جہات، جہان نزد و دور، کف تقدیر، کاروان زندگی، رشتۂ سود و زیاں، حریم کائنات، لذت بے تابی، لذت ایجاد، تب و تاب جاودانہ، رسم شاہبازی، طائرک بلند بال، مست ظہور، قافلۂ رنگ و بو، طائر لاہوتی، نشاط رحیل، نقطۂ پرکار حق، فطرت بے تاب، ہنگامۂ اسباب، سوار اشہب دوران، فروغ دیدۂ امکاں، رونق ہنگامۂ ایجاد، امتحان تیغ عزم، خیابان خودی، عود حیات، جذبۂ پیدائی، لذت یکتائی، ضمیر کائنات، کوکب تقدیر، سر پنہان وجود، تقاضائے وجود، آئین مکافات عمل، ایں جلوہائے لازوال، محرم راز حیات، آئینۂ اندیشہ، نیروئے خودی، تخلیق تمنا، داغ آرزو، قطرۂ وسعت طلب، زخمہائے آرزو، سردی خون حیات، سعی حصول مدعا، تقویم حیات، گمان آباد حکمت، بندۂ تخمین وظن، نوائے سینہ تاب، فیض آرزو، شہید لذت نظارہ، شہید جلوہ فردا، پیش خیزان حیات، خانہ زاداں حیات، سرود زندگانی، پروردگار آرزو، خط سیمائے حیات، ذوق سیر، سطوت رفتار دریا، بیت موزوں حیات، شرار زندگی، فریب خوردۂ منزل، عیار ممکنات جسم و جان۔

ان میں سے بہت سے تصورات اور ترکیبیں آج ہماری زبان کا جزو بن گئی ہیں اور ہمارے شعرا اور ادیب انھیں بلا تکلف برتتے ہیں۔ اقبال کے فکر و تخیل سے اردو زبان کو جو وسعت حاصل ہوئی اسے ہمارا قومی ادب کبھی فراموش نہیں کر سکتا اس نے اپنے آرٹ سے ہم سبھوں کے تصور حیات کو حقیقت میں وسیع تر بنا دیا اور

ہمارے ادب کی نشوونما کے لئے نئی راہیں نکالیں۔ اس نے آرٹ کے ذریعے ایک سوئی ہوئی قوم کو بیدار کیا اور زوال کے زمانے میں عروج کے خواب دکھائے۔ صرف خواب ہی نہیں دکھائے بلکہ ان خوابوں کو حقیقت بنانے کا راستہ بھی دکھایا۔ اس مقصد کے لئے ضرور تھا کہ وہ لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرے۔ اس نے اپنے آرٹ سے یہ کام لیا۔ اس نے کبھی اپنے دلاویز نغموں سے سامعین کے دلوں کو لبھایا۔ کبھی گزشتہ عظمت کے نقشے ان کی آنکھوں کے سامنے کھینچے، کبھی اشاروں میں اپنے قافلے کے "ہمرہان سست عناصر" کو تیز گامی کی دعوت دی، اور کبھی اپنا جذبۂ دل نالۂ و فریاد کے ذریعے ظاہر کیا۔ وہ ایک قلندر تھا جو ہم میں آیا تھا اور اپنے مستانہ نعرے لگاتا ہوا چلا گیا۔ اس کے نعرے ابھی ہمارے کانوں میں گونج رہے ہیں اور اس کی فریاد ہمارے دلوں کو متاثر کر رہی ہے۔ جتنا زمانہ گزرے گا اقبال کے کلام کی تاثیر میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ اس کی شاعری اس کے درد دل کی فریاد تھی اس کی تاثیر کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ خود کہتا ہے کہ میں تو اپنا کام کر چکا۔ فریاد عشق کے لوازمات میں سے تھی سو وہ بھی کر لی۔ اب اس کی تاثیر دوسرے دیکھیں۔

عشق کو فریاد لازم تھی سو وہ بھی ہو چکی
اب ذرا دل تھام کر فریاد کی تاثیر دیکھ



اقبال کا فلسفۂ تمدن

زندگی انجمن آرا و نگہبان خود است
اے کہ در قافلہ بے ہمہ شو با ہمہ شو

اس ایک شعر میں اقبال نے اپنے فلسفۂ تمدن کا نچوڑ پیش کر دیا ہے۔ اس کا تصور حیات در اصل اسلامی روایات پر مبنی ہے جس میں انفرادی اور اجتماعی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو نہایت خوبی سے سمویا گیا ہے اور ان کے ظاہری تضاد کو رفع کر دیا گیا ہے۔ انسانی تمدن کا ہمیشہ سے یہ ایک نہایت پیچیدہ مسئلہ رہا ہے کہ فرد اور جماعت کے تعلق کی نوعیت کیا ہو۔ آیا فرد جماعت میں اپنی انفرادیت ضم کر دے یا اپنا علیحدہ وجود قائم رکھے؟ کیا فرد اور جماعت کے اغراض و مقاصد میں دائمی تضاد ہے جس کو دور کرنا ممکن نہیں؟ اقبال نے انسانی فطرت کے اس راز کو اپنے صحیح وجدان سے پا لیا کہ وہی تمدن فطرت کے موافق ہو گا جس میں انفرادی خودی کو اپنی نگہبانی اور پرورش کا موقع حاصل ہو اور اس کے ساتھ ساتھ انجمن آرائی کا سلسلہ بھی جاری رہے جس کے بغیر خودی تکمیل سے محروم رہتی ہے۔ جس طرح وہ شخص جو قافلہ میں سفر کرتا ہے سب کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور سب سے الگ اپنا وجود بھی برقرار رکھتا ہے، یہی حال زندگی

قافلہ کا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم میں سے ہر ایک میں دو روحیں کار فرما ہیں جو ایک دوسرے سے وابستہ و پیوستہ ہیں اور کبھی کبھی ایک دوسرے سے متصادم بھی ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے ایک روح انفرادی ہے اور دوسری روح اجتماعی۔ ان دونوں کی کشمکش اور ہم آہنگی ہی سے ہماری اخلاقی زندگی عبارت ہوتی ہے۔ ذوق یکتائی اور شوق انجمن آرائی انسانی خلقت کا خمیر ہے۔

برون ز انجمنے درمیاں انجمنے
بخلوت اند ولے انچناں کہ با ہمہ اند

نہایت ہی بلیغ اور شاعرانہ انداز میں اس خیال کو دوسری جگہ اس طرح ادا کیا ہے۔

بخلوت انجمنے آفریں کہ فطرت عشق
یکے شناس و تماشا پسند بسیاری است

میں نے ابھی اوپر کہا کہ اقبال کا فلسفۂ تمدن اسلامی تصور حیات کا رہین منت ہے۔ اسلامی تمدن کو دنیا کے دوسرے تمدنوں کے مقابلہ میں یہ امتیاز حاصل رہا ہے کہ اس نے انسانی فطرت کو مدنظر رکھتے ہوئے عدل و اعتدال کا دامن اپنے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوڑا۔ اس نے ایک طرف تو فرد کو حیات کا واحد اور کافی بالذات مرکز قرار دیا اور دوسری طرف اجتماعی زندگی کی برکتوں سے اس کی ذات کو مالامال کرنے کے وسائل بہم پہونچائے۔ اس اسلامی تصور حیات کی تفسیر اقبال نے اپنے کلام میں اور خاص طور پر اپنی مثنویوں "اسرار خودی" اور "رموز بے خودی" میں پیش کی ہے۔

خودی | اقبال کہتا ہے کہ زندگی کا اصل محرک اثبات خودی کا جذبہ ہے جو انسان میں ودیعت ہے۔ زندگی ایک مسلسل حرکت ہے جو نت نئی خواہشات کی تخلیق کرتی

اور اس طرح اپنی توسیع و بقا کا سامان مہیا کرتی ہے۔ وہ پیہم عمل اور کشمکش سے لازوال ہو جاتی ہے۔ خودی کی تکمیل میں سب سے بڑی رکاوٹ فطرت ہے جس پر غلبہ پانا ضروری ہے۔

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات　　خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے　　نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دھارے میں بہتی ہوئی　　ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر　　ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

جو چیز خودی کو مستحکم کرتی ہے وہ خیر ہے اور جو اس کو ضعیف و مضمحل کرتی ہے وہ شر ہے۔ ایغو کی جستجو کا منتہا خود اپنی تحدید و تعریف ہے تاکہ اپنے تئیں کائنات فطرت میں موثر بنا سکے۔ حلاج کا دعوئے اناالحق انسانی شخصیت کا بے باک تحقق و ادعا تھا۔ خودی کا سرگرم کائنات ہستی کے ہر ذرہ میں نمایاں ہے لیکن اس کا انتہائی کمال انسان میں ظاہر ہوتا ہے۔ "اسرار خودی" کے دیباچہ میں اقبال نے اپنے تصور خودی کی نسبت یوں اظہار کیا ہے۔

"یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پُراسرار شئے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انا یا میں جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے، مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے، یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنے فوری عملی اغراض کے حصول کی

خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء و علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لئے دماغ سوزی نہ کی ہو۔!

اقبال نے خودی کی توسیع و بقا کو اپنے فلسفۂ تمدن کا سنگ بنیاد قرار دیا ہے اس واسطے کہ زندگی کی تمام قدروں کی تخلیق و تکوین نفس انسانی ہی کے توسط سے عمل میں آتی ہے۔ جس نظام تمدن میں انفرادی قوت ایجاد کمزور ہو جائے وہ اپنی تباہی کا سامان خود اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے۔ انسانی زندگی کے قدروں کے معیار ایک طرف تو معرفت ذات اور دوسری طرف غیر خود یعنی فطرت اور معاشرہ سے تعلق کا نتیجہ ہوا کرتے ہیں۔ خودی جب تک اقدار و مقاصد کی تخلیق کرتی رہتی ہے اس وقت تک انسانی زندگی کی نمو پذیری جاری رہتی ہے۔ اسی "نور خودی" کی بدولت حیات عالم اور زندگی کی استواری پیدا ہوتی ہے۔ یہ وہ وحدت ہے جو زندگی کے نظم و ربط کا مرکزی نقطہ ہے۔ اس نقطہ کے گرد انسانی شخصیت اپنا استحکام و تحقق اور اپنے تئیں کائنات میں موثر بننے کا سامان بہم پہنچاتی ہے۔ خودی کا استحکام زندگی کا واحد معیار ہے جس سے اس کی وسعتوں کی پیمائش ممکن ہے۔ پانی کا قطرہ جب حرف خودی از بر کر لیتا ہے تو اپنی ہستیٔ بے مایہ کو گوہر بنا دیتا ہے۔ سبزہ جب اپنی ذات میں اُگنے کی قوت پیدا کر لیتا ہے تو سینۂ گلشن کو چاک کر ڈالتا ہے۔ خودی کی یہ خاصیت ہے کہ وہ اپنے نمو اور بقا کے لئے آزادی اور عمل کے بے پایاں امکانات تلاش کرتی رہے

اس کی بدولت زندگی کی جوئے نرم رو قلزم بن جاتی ہے۔ اس کے امکان بے شمار ہیں اور اس کی قوتوں کی کوئی حد نہیں۔

قطرہ چوں حرف خودی از بر کند ہستئ بے مایہ را گوہر کند
سبزہ چوں تاب دمید از خویش یافت ہمت او سینۂ گلشن شگافت
چوں خودی آرد بہم نیروے زیست می کشاید قلزمے از جوئے زیست

تب و تاب جاودانی کی بدولت پیکر خاکی کو وہ شرف نصیب ہوتا ہے جس تک فرشتوں کی رسائی ممکن نہیں۔ ذرہ شوق بے حد سے رشک مہر بن جاتا ہے اور اس کے سینہ کی وسعت میں "نہ سپہر سما سکتے ہیں۔" اسرار خودی میں اقبال نے الماس اور کوئلہ کا مکالمہ لکھا ہے جس میں یہ نکتہ واضح کیا ہے کہ اثبات ذات ہی سے سیرت میں چمک دمک پیدا ہوتی ہے۔ ایک دن معدن میں کوئلہ نے الماس سے کہا کہ ہم دونوں ایک ہی جگہ رہتے ہیں ہمارے عناصر کی کیمیاوی ساخت بھی بہت کچھ ملتی جلتی ہے۔ پھر یہ کیا بات ہے کہ میری حیثیت تو خاک سے بھی کم ہے اور تیرے جمال و کمال کی دنیا میں دھوم ہے۔ مجھے لوگ ٹھوکریں مارتے ہیں اور تجھے ہاتھوں ہاتھ لیتے ہیں۔ الماس نے جواب دیا کہ میں نے کشمکش کا پیچ و تاب کھا کر اور جوکھوں میں پڑ کر اپنے میں پختگی پیدا کر لی۔ اسی وجہ سے میرا سینہ جلوؤں سے معمور ہو گیا۔ تو کبھی جوکھوں میں نہیں پڑا اس لئے تیرے عناصر منتشر اور تیرا وجود خام رہا۔ اب تیری نرم اندامی کے باعث لوگ تجھ کو جلانے کے کام میں لاتے ہیں۔ اگر تو بھی ایک مقصد کے تحت سخت کوشی اختیار کرتا تو تیری روشنی سے بھی دو عالم روشن ہو جاتے۔ زندگی کی آبرو صلابت

اور قوی سیرت کے ذریعہ قائم رکھی جا سکتی ہے۔ ناتوانی اور نرم اندامی کا نتیجہ ہے بے کسی اور کس مپرسی۔ یہ حکایت اس شعر کی تفسیر ہے۔

چوں حیات عالم از زور خودی است | پس بقدر استواری زندگی است

خودی کا یہ بھی خاصہ ہے کہ وہ اپنے گوناگوں تجربوں سے اپنے تئیں مستحکم کرے۔ وہ اپنے تحقق و تکمیل کے پیہم سفر کو کبھی کسی منزل پر ختم نہیں کرتی۔ جب ایک منزل پر اس کا قافلہ پہونچ جاتا ہے تو ذرا دم لیکر وہ اور آگے بڑھتا ہے اور نئی نئی منزلوں تک پہونچنے کا شوق اسے بے چین کر دیتا ہے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی | اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

رہ نوردِ شوق کا سفر کبھی ختم نہیں ہوتا۔ اور کوئی مقام اس کے لئے انتہائے راہ کا حکم نہیں رکھتا۔ اس کی بے نیازی کا یہ عالم ہوتا ہے کہ اگر لیلیٰ بھی ہم نشین ہو تو وہ محمل کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور اپنے شوق بادیہ پیمائی کو اعتباری تقیدات کا پابند نہیں کرتا۔

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول | لیلیٰ بھی ہم نشین ہو تو محمل نہ کر قبول
اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند و تیز | ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول

انسان اپنی ذات کے اثبات و تکمیل کے لئے ضروری سمجھتا ہے کہ نئے نئے مقاصد کی تخلیق کرتا رہے جو اس کی اقدارِ حیات کے حامل ہوں۔ وہ اپنے آپ سے اور اپنے گرد و پیش سے غیر مطمئن رہتا ہے اور نئے حقایق کی تکوین کے لئے اس کا دل بے تاب ہوتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اپنے وجود پر خود سبقت لے جائے اور حقیقتِ حاضرہ کی جگہ ایسی دنیا پیدا کرے جس میں اس کی مچلی ہوئی

تمناؤں اور بے قرار کرنے والے خوابوں کی تعبیر مل سکے۔ زندگی کی حرکت کا تعین مقاصد ہی سے ہوتا ہے۔ ان کی حیثیت چاہے شعوری یا غیر شعوری رجحانات ہی کی کیوں نہ ہو لیکن انھیں سے ہمارے جستی وجود کے تانے بانے کی بناوٹ ہوتی ہے۔ انھیں کی بدولت عمل کی خواہش، کچھ ہونے کی تمنا اور اپنی قوتوں کو ایک راہ پر ڈالنے کا ارادہ پیدا ہوتا ہے جو زندگی کے تاریک چشموں سے اُبلی پڑتی ہیں۔ اگر مقاصد نہ ہوں تو ہم سب اخلاقی خلا میں زندگی بسر کریں۔ مقاصد یا نصب العین کی وجدانی طلب انسانی فطرت میں ودیعت ہے۔ لیکن ضرور ہے کہ یہ نصب العین ایجابی ہو۔ نفی و سلب انسان کو کبھی مطمئن نہیں کرسکتے اور نہ زندگی کی بلند شاہراہوں کی طرف رہبری کرسکتے ہیں۔

حقائق کی ضیا خودی کی منزل اولین ہے۔ طلسم زمان و مکان کو توڑ کر جب وہ آگے بڑھتی ہے تو ضمیر وجود میں اس کو بے شمار عالم نظر آتے ہیں جو بہ ظاہر بے نمود ہیں لیکن جن کے موجود ہونے کا امکان ہے۔

خودی کی یہ ہے منزل اولیں — مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
تری آگ اس خاک داں سے نہیں — جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں
بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر — طلسم زمان و مکاں توڑ کر
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود — کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا — تری شوخیٔ فکر و کردار کا

مقاصد آفرینی مقصد کے ذریعہ انسان اپنی سعی و عمل کی منزل کی طرف بڑھتا ہے، یہ ایک دور سے نظر آنے والی روشنی ہے جس کی طرف ہم جاتے ہیں۔ یہ منزل ہمارے آگے

ہے، اسباب وعلل کی دنیا کے طرح ہمارے پیچھے نہیں۔ ماضی کے جبر کی جگہ اس میں ہم مستقبل کی آزادیوں کا دلکش منظر دیکھ سکتے ہیں۔ میکانی عالم میں اہمیت ماضی کو ہے لیکن شعور و احساس کی دنیا میں مستقبل زیادہ اہم ہے۔ مقاصد کی بدولت زندگی کا مرکز ثقل مستقبل کی جانب جُھک جاتا ہے۔ آج جو عالم طبیعی ہمارے سامنے ہے وہ کل کے عالم طبیعی کی پیداوار ہے، لیکن آج کا عالم اخلاقی کل کے آنے والے عالم اخلاقی کے لئے ایک تیاری ہے۔ فطرت میں ارتقار کا عمل خارجی حیثیت رکھتا ہے اس لئے کہ خود فطرت انفعالی اور مجہول ہوتی ہے۔ نفس انسانی مقاصد آفرینی سے اپنی غیر تشفی یافتہ امیدوں کو پورا کرنے کی سبیل نکالتا ہے۔ ذہن آئینہ کی طرح نہیں ہے جس میں فطرت اپنا عکس ڈالتی ہے۔ وہ انفعالی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ شعوری طور پر مختلف عناصر و اجزا کے امتزاج سے فطرت کا تصور قائم کرتا اور اپنے مقاصد کے تحت معروضی حقایق میں تصرف چاہتا ہے

مدعا گردد اگر مہمیز ما ہمچو صرصر می رود شبدیز ما
مدعا راز بقائے زندگی جمع سیماب قوائے زندگی
چوں حیات از مقصدے محرم شود ضابطِ اسباب ایں عالم شود
گردش خونے کے در رگہائے ماست تیز از سعی حصول مدعاست
مدعا مضراب ساز ہمت است مرکزے کو جاذب ہر قوت است

انسانی خودی سعیٔ مقاصد میں حقایق حیات کی طرف سے آنکھ بند نہیں کرتی بلکہ ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہوئے ان میں اپنے حسب منشاء تغیر چاہتی ہے وہ اپنے بے پناہ عمل اور قوت ایجاد سے ان پر سبقت لے جاتی ہے۔ یہ سعیٔ پیہم

روح کو اندرونی اور وجدانی طور پر اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے تیار کرتی ہے۔ ان مقاصد کی روشنی میں شعور انسانی مستقبل کو حال کے آئینہ میں دیکھ سکتا اور اپنے نفس میں اس کی مکمل تشکیل کر سکتا ہے۔ اس کو کلیمؑ کی طرح طور کی چوٹی پر جانے کی ضرورت نہیں رہتی اس لئے کہ وہ اپنی ہستی سے شعلۂ سینائی پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ لیکن اس کے لئے جس جذب و شوق اور چبھن کی ضرورت ہے اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔

متعین مقاصد کے ذریعہ انسان نئے حقایق کی تخلیق کرتا ہے۔ وہ یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اپنے عمل کے نتائج پر غور و فکر کرے اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں تغیر و تبدل کرے۔ انسان نے لاکھوں برس اپنے مقاصد زندگی کے خارجی اور جسمانی ارتقار کے لئے وقف کئے تاکہ وہ فطرت سے مطابقت اور اپنی ضروریات کی تکمیل کر سکے۔ لیکن اب وہ جسمانی طور پر مکمل ہو چکا۔ زندگی اب نئی نوع پیدا کرنے کے درپے نہیں ہے بلکہ اب وہ شعور کی ساری تخلیقی قوتوں کو روحانی اور اخلاقی اغراض کے لئے وقف کرنا چاہتی ہے۔ شعور عقل و وجدان کے امتزاجی فعل سے زندگی کو وسیع سے وسیع تر کرنے کی استعداد رکھتا ہے لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ راستہ اور منزل متعین ہوں ورنہ انسانیت کو بے مقصدی کی بھول بھلیاں میں بھٹکنا پڑے گا۔ ذہن اپنی اندرونی قوت کا اظہار مقاصد اور خواہشات کے ذریعہ سے کرتا اور مادی یا خارجی عالم کو اپنے تصورات کے سانچوں میں ڈھالتا ہے۔ مقاصد آفرینی ذہن کی خصوصیت خاصہ ہے۔ ذہنی زندگی جتنی اعلیٰ درجہ کی ہوگی اسی قدر مقاصد واضح اور معین ہوں گے۔ اور وہ جتنی

ادنیٰ درجہ کی ہوگی اسی قدر مقاصد مبہم اور غیر واضح ہوں گے۔

بعضوں نے اقبال کے مقاصد آفرینی کے تصور کی تعبیر برگسوں کے نظریۂ جوش حیات وار تقائے تخلیقی سے کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک دونوں کے نقطۂ نظر میں فرق ہے۔ برگسوں نے نفس انسانی کی تخلیقی صلاحیت اور شعور کی حیاتیاتی ارتقا سے تعبیر کی ہے جو مادی نقطۂ نظر ہے۔ برخلاف اس کے اقبال کے نزدیک حیاتیاتی ارتقا شعور انسانی کی مدد کے لئے ہے۔ اس میں از خود تخلیق کی صلاحیت نہیں۔ نفس انسانی کی تخلیق کا اصلی محرک اندرونی روحانی جذبہ ہوتا ہے جس کو سمجھنے سے حیاتیاتی مظاہر و تغیرات کی صحیح تعبیر ہوسکتی ہے۔ برگسوں نے تخلیقی ارتقاء کو خالص حیاتیاتی حیثیت سے سمجھا ہے اور اس کی روحانی حیثیت کو قطعاً نظر انداز کر دیا ہے، اگرچہ اس کے بعض شاگردوں نے اس کے نظریۂ وجدان کے ڈانڈے روحانی عمل سے ملانے کی کوشش کی ہے۔

اقبال کے مقاصد کی تخلیقی استعداد خالص روحانی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ استعداد بغیر اس تہذیب نفس کے نہیں پیدا ہوسکتی جو مذہب و اخلاق کی بنیاد ہے۔ اس طور پر اقبال نے مذہب کے توسط سے خودی اور فطرت میں جو انسان کے گرد و پیش اور خود اس کے اندر موجود ہے، ہم آہنگی کا گہرا رشتہ قائم کر دیا ہے اور انسان کو کائنات کے نظام عام میں ایک بے بس اور منفعل ہستی تصور نہیں کیا جو مادی قوتوں کا ایک کھیل ہو۔ اس طرح اس نے انسان کی اخلاقی اور مادی زندگی کے تضاد کو بڑی حد تک رفع کرنے کی کوشش کی اور اسلامی روایات کے اس اہم اصول کو واضح کر دیا کہ انسانی زندگی میں روحانی اور مادی عناصر کی

ہم آہنگی ہونی چاہیے جس کے بغیر انسان کے لئے درجۂ کمال تک پہونچنا ممکن نہیں تا
جب تک فطرت کے حیاتیاتی مظاہر کے ساتھ انسان کے ذہنی اور روحانی عوامل
کا رشتہ نہ جوڑا جائے زندگی کو پوری طرح سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ ذہنی اور
روحانی عوامل ہی ارتقا کے حقیقی محرکات ہیں۔ اگر ارتقا حوالی سے محض مطابقت
کا نام ہوتا تو انسان نے اپنی طویل تاریخ میں اپنے تئیں نئے نئے تجربوں میں الجھانے
کی کوشش نہ کی ہوتی جن کے سبب سے تمدن اور علم کے اعلیٰ مدارج تک اس کی
رسائی ممکن ہوئی اور وہ اس قابل ہوا کہ فطرت کی توجیہ کر سکے۔

مقاصد کی لگن کے لئے اقبال نے عشق کی اصطلاح استعمال کی ہے جس کا
ولولہ انسان کی فطرت میں اُبلا پڑتا ہے اور جس کے بغیر اس کا معنوی ارتقا ادھورا
رہتا ہے۔ خودی کو مستحکم کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ عشق ہے۔ اقبال عشق کو نہایت
وسیع معنوں میں استعمال کرتا ہے اور اکثر اوقات اس کو عقل جزوی کا مد مقابل بنا دیتا
ہے عشق سے اس کی مراد تخلیقی ذوق وجدان ہے جو تکمیل ذات کے لئے جذب و
تسخیر پر عمل پیرا ہوتا ہے اور ہر قسم کے موانع پر، چاہے وہ فطری ہوں یا عمرانی غلبہ
پاتا ہے۔ یہ شدت احساس کی حالت ہے جو نہایت ہی پُر اسرار طریقہ پر انسانی
شخصیت کو لازوال بنا دیتی ہے اس کی خصوصیات تخلیق مقاصد اور پیہم آرزو ہیں
عشق جتنا گہرا اور مقاصد کی لگن جتنی شدید ہوگی، اتنا ہی انسان اپنے میں تسخیر
فطرت کی صلاحیت پیدا کر سکے گا اور راہ طلب و عمل میں آگے بڑھتا جائے گا
اگر طلب سچی ہے تو ادھر ادھر بھٹکنا بھی قابل معافی ہے۔ عشق کی بدولت کفر
اسلام بن جاتا ہے اور اس کا فقدان اسلام کو کفر بنا دیتا ہے۔

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی　　نہ ہو تو مرد مسلمان بھی کافر و زندیق

اقبال کی مقاصد آفرینی اور افلاطون کے "اعیان نامشہود" میں بھی بنیادی فرق ہے۔ اقبال نے افلاطون کے فلسفہ کو مسلک گوسفندی سے تعبیر کیا ہے۔ افلاطون کے نزدیک دنیا کے خارجی حقائق اصلی نہیں۔ زماں و مکاں، مادہ اور سلسلۂ علل و اسباب بے حقیقت ہیں۔ افلاطون کے "اعیان نامشہود" حقیقت خارجی اور زندگی سے ماورا حیثیت رکھتے ہیں۔ گویا کہ وہ مطلق العنانہ طور پر زندگی پر عاید کئے گئے ہیں۔ انسان اپنی ذاتی جد و جہد سے ان کی تخلیق نہیں کر سکتا۔ ان کے آب و رنگ میں اس کے خون جگر کی کوئی آمیزش ممکن نہیں۔ ان کا ادراک صرف اس تعلق کو سمجھنے سے کیا جا سکتا ہے جو انہیں کل حقیقت کے ساتھ حاصل ہے۔ یہ اس قدر تجریدی ہیں کہ کسی جماعت کے تخلیقی قویٰ کو متحرک نہیں کر سکتے۔ مادہ، زندگی اور ذہن میں جو گہرا تعلق ہے اس کی جانب افلاطون کا نظریہ ہماری رہبری نہیں کرتا۔ افلاطونی نظریہ کا اخلاقی نتیجہ یہ ہے کہ اصلی زندگی اور حقایقِ فطرت کی طرف سے انسان اپنی آنکھ بند کر لیتا ہے۔ اسی وجہ سے اقبال نے افلاطونی "اعیان نامشہود" اور اس متصوفانہ فلسفۂ حیات کو جو اس پر مبنی ہے، غیر اسلامی اور وہم پرستی قرار دیا۔ وہ یونانی تصورات اور ان کے عمرانی متعلقات کو جامد اور سکونی خیال کرتا ہے۔ وہ عقل انسانی کے لئے چاہے کتنے ہی قابل قبول ہوں لیکن وہ اس قدر تجریدی ہیں کہ ان سے افراد اور جماعتیں آمادۂ عمل نہیں ہو سکتیں۔

اس حد تک اقبال بھی تصوریت کا قائل ہے کہ وہ انسانی ذہن و روح کے

امکانات میں یقین رکھتا ہے۔ لیکن اس کے نزدیک موضوع و معروض ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں اور انسانی وجود ایک فعلیت کی حالت ہے۔ اعلیٰ ترین حقیقت مقرر اور معین نہیں بلکہ ایک تخلیقی عمل ہے جو زمانہ کے اسٹیج پر جاری ہے۔ اقبال انسانی روح کو مجبور نہیں سمجھتا۔ وہ اس تصوریت کا قائل ہے جو موضوع و معروض کے بنیادی تعلق کو جھٹلاتی نہیں۔ اس کی تصوریت زندگی سے علیحدہ تجریدی حیثیت نہیں رکھتی بلکہ اس کے امکانات سے عبارت ہے۔

اقبال کے نزدیک اسلامی اصول یونانی کلاسکی تہذیب کے خلاف زبردست ردعمل تھا۔ اسلام نے زندگی اور کائنات کے حقایق پر اپنی اخلاقی بصیرتوں کی بنا رکھی۔ جماعتوں کو زوال اور جمود سے بچانے اور ان کے ممکنات حیات کو اجاگر کرنے کے لئے اسلامی تہذیب نے معروضی حقایق ہی کو بطور مقاصد پیش کیا تاکہ ظاہر اور موجود میں انہماک کے ساتھ زندگی کا حرکتی عنصر برقرار رہے اور نئے نئے خارجی حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی قوت و صلاحیت زائل نہ ہو۔ اقبال "اعیان نامشہود" کی جگہ "ہنگامۂ موجود" ہی کو اصل حقیقت سمجھتا اور افلاطونی مسلک گوسفندی کے مضمرات کو اس طرح ظاہر کرتا ہے۔

راہب دیرینہ افلاطون حکیم — از گروہ گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم — در کہستان وجود افگندہ سُم
آنچناں افسون نامحسوس خورد — اعتبار از دست و چشم و گوش برد
فطرتش خوابید و خوابے آفرید — چشم ہوش او سرابے آفرید
بسکہ از ذوق عمل محروم بود — جان او وارفتۂ معدوم بود

منکر ہنگامۂ موجود گشت   خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

یونانی کلاسکی تہذیب نفسِ انسانی کی جدو جہد اور نشو و نما کے تصور سے قطعاً عاری تھی۔ اس کی ہر چیز اور ہر ادارہ مقررہ اصول کے مطابق معین حیثیت رکھتا تھا۔ گویا انسان میں خود اتنی صلاحیت نہیں کہ فاعل مختار کی حیثیت سے اپنی زندگی کی تشکیل اور گرد و پیش کی تسخیر کرے۔ افلاطون نے حقیقی زندگی سے گریز کر کے "اعیان نامشہود" کے آغوش میں پناہ لی اور ظاہری دنیا کو جو بہ ظاہر متناقض نظر آتی ہے فریب نظر بتایا۔ اس میں جو باتیں وقوع پذیر ہوتی ہیں غیر اہم اور دھوکہ ہیں۔ حالانکہ فطرت کی اصل خصوصیت عمل و مرور میں پنہاں ہے جس کے باعث اس کے تمام اعمال و تعلقات میں تغیر پذیری لازمی ہے۔ اس حقیقت کو نظر انداز کرنے کا یہ نتیجہ نکلا کہ کلاسکی تمدن کا ہر ادارہ بندھا ٹکا اور زندگی کا ہر اصول نپا تلا، بے لوچ اور غیر متحرک بن گیا۔ کلاسکی فلسفہ کے بطن سے جس تمدن نے جنم لیا وہ جامد اور غیر ترقی پذیر تھا ارسطو نے ویسے تو افلاطون کے نظام تصورات پر سخت تنقیدیں کیں لیکن اس نے بھی انسانی عمل کی آزادی پر مطلق زور نہیں دیا۔ چنانچہ اپنی مشہور کتاب "سیاسیات" میں وہ بھی سیاسی اداروں کو ایک معینہ چکر کا پابند قرار دیتا ہے۔ برخلاف ان کلاسکی تصورات کے اسلامی اصول تہذیب تمام تر حرکت، تغیر اور آزادی کے تصورات پر مبنی ہیں۔ کلاسکی تہذیب کی تصویر ان اشعار سے بہتر نہیں کھینچی جا سکتی۔

آہوش بے بہرہ از لطف خرام   لذت رفتار بر کبکش حرام
ذوق روئیدن ندارد دانہ اش   از تپیدن بے خبر پروانہ اش

افلاطون کی تصوریت (آئیڈیل ازم) پر یہ اعتراض بالکل صحیح ہے کہ وہ

تخلیق اقدار و مقاصد کی پیہم جدو جہد کی حریف نہ ہو سکی۔ تسخیر فطرت کی تعلیم دینے کی بجائے وہ حقیقی مادی زندگی سے گریز سکھاتی اور انسانی ممکنات حیات کی منکر ہے۔ غوغائے عالم سے عہدہ برا نہ ہونے کے باعث وہ انسانوں کو خواب آور تصورات سے تھپکا کر سلانا چاہتی ہے۔

فکر افلاطون زیاں را سود گفت　　حکمت او بود را نابود گفت
بس کہ از ذوق عمل محروم بود　　جان او وا رفتۂ معدوم بود
راہب ما چارہ غیر از رم نداشت　　طاقت غوغائے این عالم نداشت

برخلاف اس کے اقبال کے فلسفۂ حیات میں ایک طرح کی "معروضی تصوریت" پائی جاتی ہے۔ عہد حاضر کے بعض دوسرے فلاسفہ کا رجحان بھی اسی مسلک کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ اس مسلک کے مطابق اخلاق کا انحصار احساس پر ہے نہ کہ تعقل پر۔ خیر و شر کی تمیز بھی ایک قسم کا لطیف وجدانی احساس ہوتا ہے جو جذبہ کو استدلال کی مسند پر بٹھا دیتا ہے اور جس میں موضوع و معروض کی ثنویت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ "معروضی تصوریت" کی رو سے ذہن اور فطرت یا مادہ اور روح کا تضاد و تناقض دور کر دیا گیا ہے۔ اب تک ذہن اور فطرت یا روح اور مادہ الگ الگ خیال کئے جاتے تھے لیکن اب اس میں شک و شبہ کی گنجایش باقی نہیں رہی کہ مادہ حوادث کے ایک لا متناہی سلسلہ سے زیادہ نہیں جو بعض قوانین کا پابند ہے۔ فطرت اب کافی بالذات "آزاد اور بے قدر" نہیں سمجھی جاتی۔ اس کے اسباب کا تعین بھی مقاصد و اقدار سے ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ خود اپنی تعبیر سے قاصر ہے۔

افلاطون کے خلاف اقبال نے اپنی تصوریت کو حقائق کی ٹھوس بنیادوں پر قائم کیا ہے اور صور علمیہ یا "عالم اعیان" سے زیادہ اس نے "عالم امکان" کے حقایق و اسرار معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔

زندہ جاں را عالم امکان خوش است مردہ دل را عالم اعیان خوش است

اسلام میں افلاطون کا اثر تصوف میں سب سے زیادہ نمایاں ہوا یہی وجہ ہے کہ اقبال نے تصوف کے ان اصولوں سے اختلاف کیا جو زندگی کو حقایق سے گریز سکھاتے ہیں اور حرکت و عمل کے بجائے سکون و جمود کی طرف راغب کرتے ہیں۔ وہ اس رہبانی نقطۂ نظر کے خلاف ہے جو انسانی خواہشات کو روحانی ترقی کا دشمن خیال کرتا ہے۔ خواہشوں کی تہ میں جو زبردست قوتیں پوشیدہ ہوتی ہیں ان کو مٹانے کے بجائے ان میں آپس میں روحانی ضبط سے ہم آہنگی پیدا کی جا سکتی ہے اور انھیں اعلیٰ مقاصد کے لئے وقف کیا جا سکتا ہے۔ خواہش اور ارادہ کا نظم و ضبط بڑی نیکی ہے اور اخلاق اسی سے عبارت ہے۔ اس کے نزدیک کرامات کے افسانہ و افسوں سے زیادہ اہم ممکنات حیات کا اظہار ہے جو سعی و عمل پر منحصر ہے۔ چنانچہ وہ "ضرب کلیم" میں صوفی کو اس طرح خطاب کرتا ہے:۔

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا
عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

اسلامی تصوریت تسخیر فطرت' اور حرکت دوام کی تعلیم پیش کرتی ہے۔ زندگی کے اس نقطۂ نظر کے باعث اسلامی جماعت میں بدرجہ اتم یہ صلاحیت پیدا ہوگئی کہ وہ تاریخ عالم کی تخلیقی قوتوں کے ساتھ اپنا ربط قائم رکھے۔ اسلامی تہذیب

ان مقاصد کی حامل ہے جو حقیقت اور عین کو ایک دوسرے سے الگ نہیں رکھتے بلکہ انھیں ایک دوسرے میں سمونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسلامی تہذیب کی بنیاد خودی، کائنات اور خدا کے اثبات پر قائم ہے جو در اصل محسوس حقیقت اور عین یا قدرِ حیات دونوں کا اثبات ہے۔ اقبال جب مسلمانوں سے خطاب کرتا ہے تو در حقیقت اس کا روئے سخن تمام انسانوں سے ہوتا ہے اس لئے کہ اس کے نزدیک اسلام دینِ فطرت اور مذہبِ انسانیت ہے۔ اس مذہب کی روح حقایق پسندی اور مقاصد آفرینی کے میل سے بنی ہے جن کی بدولت خودی یا ذہن فطرت کے پیچیدہ اور غیر مرتب نظام میں معنی اور ربط پیدا کرتا ہے۔

زندگی کی جن اخلاقی اقدار سے عمل با معنی بنتا ہے وہ محض خیالی نہیں ہوتیں بلکہ مادی اور معروضی حقایق سے پیدا ہوتی ہیں۔ ہم عالمگیر اقدارِ حیات کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ ہم ان اقدار کا ذہنی تجزیہ نہ کریں جنھیں ہم محسوس طور پر اپنی زندگی میں روزانہ برتتے ہیں اور جن کی بنا پر ہم خیر و شر کا حکم لگاتے اور اپنی سیرت کی تشکیل کرتے ہیں۔ اخلاقی اقدار کا احساس انسان کا بنیادی اور گہرا تجربہ ہے۔ انھیں اقدار کی بدولت وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی ذات محض خارجی قوتوں کا کھیل نہیں ہے بلکہ اس کی تشکیل میں خود اس کا اپنا ہاتھ بھی شریک ہے۔ اپنی ذات اور خارجی حقایق سے تعلق کا علم اس امر کا مانع نہیں کہ اخلاقی شعور کے اعلیٰ نظام میں انسان اپنی جگہ پیدا کرے۔ اسلام کا نقطۂ نظر یہی ہے اور اس نے حقایق پسندی اور تصوریت کی ترتیب اسی اصول پر کی ہے۔ انسان کی زندگی کی اس سے بہتر تعبیر کیا ہو سکتی ہے کہ حقایق کی

دنیا میں جڑیں مضبوط کر کے اس کے تصور وارادہ کو آزاد چھوڑ دیا کہ وہ نئے نئے حالات وحقایق کی تخلیق کر سکے۔ قرآن نے حیات اور حق کی معرفت کو اس مبارک درخت کے مثل قرار دیا جس کی جڑیں زمین میں مضبوط ہوں اور جس کی شاخیں آسمان سے ہمکنار ہوں۔ کشجرۃ طیبۃ اصلھا ثابتٌ وفرعُھا فی السماء۔ تصوریت اور حقایق پسندی کا امتزاج اس سے بہتر ممکن نہیں ہے۔ اس امتزاج میں کائنات کے ٹھوس اور محسوس حقایق اور انسانی ذہن وروح کے لطائف وتصرفات دونوں کی سمائی ہوگئی۔ قرآن میں مسلمانوں کو جو "امۃ وسطا" کہا گیا وہاں بھی یہی مراد ہے کہ اسلام عدل واعتدال کا علمبردار ہے اور غلو کو ہلاکت کا پیش خیمہ تصور کرتا ہے۔ اقبال نے اپنی نظم "مدنیت اسلام" میں اسلامی تمدن کے حقایق کو اس طرح ظاہر کیا ہے:-

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایت اندیشہ وکمال جنوں
طلوع ہے صفت آفتاب اس کا غروب
یگانہ اور مثیل زمانہ گونہ گوں
نہ اس میں عصر رواں کی حیا سے بیزاری
نہ اس میں عہد کہن کے فسانہ وافسوں
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوق جمال
عجم کا حسن طبیعت عرب کا سوز دروں

عمل اور اخلاق | مقاصد آفرینی کے ساتھ عمل صالح ضروری ہے تاکہ زندگی کے امکانات اجاگر ہوں۔ اقبال کے فلسفۂ تمدن میں انسان کی انفرادی اور اجتماعی قوت عمل کو ابھارنے کی تعلیم ہمیں قدم قدم پر ملتی ہے۔ بغیر عمل کے مقاصد چاہے کتنے ہی اعلیٰ وارفع کیوں نہ ہوں بے معنی ہیں۔ زندگی اپنے سارے بھید عمل کے آگے کھول دیتی ہے۔ اور عمل میں بھی وہ سب سے زیادہ دور رس ہوتا ہے جو انسان کی

اندرونی زندگی سے تعلق رکھتا ہو۔ خارجی عمل سے عالم میں تصرف ہوتا ہے اور اندرونی عمل سے انسانی سیرت کی تشکیل ہوتی ہے۔ انسان کو انفس اور آفاق دونوں ہی کو اپنے منشاء کے مطابق ڈھالنا پڑتا ہے۔ اس کے لئے ضرورت ہے کہ وہ عالم فطرت اور عالم نفس دونوں کے قوانین کا رمز شناس ہو۔

آدمی کی شخصیت عمل ہی کے دوران میں بنتی ہے۔ انسانی مشین اور لوہے کی معمولی مشین میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ ثانی الذکر کی ساخت پر اس کے چلنے سے کچھ اثر نہیں ہوتا حالانکہ اول الذکر کی ساخت کا تمام تر دارومدار اس کے چلنے یعنی عمل پر ہے۔ انسان کی مشین چلنے سے بنتی ہے۔ جس طرح طبیعی عالم میں اصول حرکت کارفرما ہے اسی طرح آدمی کی زندگی میں جذبات ہیں جو محرک عمل ہوتے ہیں۔ انھیں سے زندگی کی ہماہمی اور رونق ہے۔ انھیں کی بدولت عمل پیہم کے جوکھوں میں پڑکر انسان اپنی اور عالم کی تقدیر کا رازدار بن سکتا ہے:

جوش کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز ۔۔۔ راز ہے راز ہے تقدیر جہان تگ و تاز

حصول مقاصد کی راہ میں ذہن اپنی ساری قوتوں کو مجتمع کر کے جسم کو ارادہ اور احساس کے سہارے آگے کی طرف بڑھائے لئے جاتا ہے اور اپنے نت نئے تجربوں سے زندگی میں توسیع و استحکام پیدا کرتا ہے۔ پیہم عمل کے ذریعہ خودی اپنی تقدیر کی تعمیر کرتی ہے۔ عمل واقعات میں تصرف و تغیر کی کوشش سے عبارت ہے تاکہ مخصوص نتائج برآمد ہوں۔ عمل کے لئے واقعات کے اسباب کا علم ضروری ہے۔ عمل پر وہی مجبور ہوتا ہے جس کے دل میں آرزو کی خلش ہو۔ جس طرح بادلوں میں مینہ کے قطرے اپنے بوجھ سے دب کر برسنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، اسی طرح بامقصد

زندگی کا تقاضا عمل کی شکل میں رونما ہوتا ہے۔

بے خلشہا زیستن نا زیستن باید آتش در تہ پا زیستن
زیستن این گونہ تقدیر خودی است از ہمیں تقدیر تعمیر خودی است

انسان حقیقت کو عمل کے ذریعہ جیتی جاگتی شکل میں محسوس کرتا ہے۔ وہ حقیقت جو محض علم تک محدود رہے تجریدی اور غیر یقینی ہوگی۔ یقینی علم خود عمل میں مضمر ہوتا ہے۔ جب تک ہر تجریدی وجود عمل کے دھارے میں غرق نہ ہو جائے وہ حقیقت محسوس نہیں بن سکتا۔ عمل کے ذریعہ حقایق اشیار اور انسانی خودی آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے گتھ جاتے ہیں کہ انھیں جدا کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ وہ شخص جس کی خودی عمل سے بیگانہ رہی ہو باوجود علم کے ادھوری زندگی بسر کرے گا اور خود اس کا علم بھی ادھورا رہے گا۔ انسان کی عقل کا پیمانہ بھی اس کا عمل ہے۔ جیسا عمل ہوگا ویسی ہی عقل ہوگی اور جیسی عقل ہوگی ویسا عمل ہوگا۔ ہمارے عمل یعنی تخلیق اقدار کا سلسلہ برابر جاری رہنا چاہیئے ورنہ ہم جمود میں مبتلا ہو جائیں گے۔ عمل کا دارو مدار نیت پر ہے اور نیت انسانی سیرت کا کرشمہ ہے۔ آدمی حقیقت میں جیسا ہوگا ویسا ہی وہ اپنے تئیں عمل کے ذریعہ ظاہر کرے گا۔

نیکی اور خیر کے اخلاقی اقدار انسان سے باہر کوئی وجود نہیں رکھتے بلکہ خود اس کے عمل میں مضمر ہوتے ہیں۔ ان کی بدولت انسان پیہم سعی سے نفسی تضاد کو دور کر دیتا ہے اور اپنی شخصیت میں تسلسل اور وحدت پیدا کرتا ہے۔ جب انسان اپنی پیچیدہ شخصیت اور اپنی روح میں وحدت قائم کر لیتا ہے تو فطرت کا نظم و ربط

جو اس کے قوانین میں مضمر ہے اس پر بآسانی منکشف ہو جاتا ہے۔ نیکی بھی اور دوسری عادتوں کی طرح انسانی نفس و سیرت کی عادت ہے جو تواتر سے راسخ ہو جاتی ہے ہم زندگی میں کسی نقطہ پر پہونچ کر یہ کہنے کا حق نہیں رکھتے کہ بس اب یہاں ہمیں ہمیشہ کے لئے ٹھیر جانا چاہیئے اور اس کے آگے اب کچھ کرنا باقی نہیں۔ خیر یا نیکی کوئی سکونی شئے نہیں ہے بلکہ اخلاقی فہم کی عمل کے ذریعہ متواتر توسیع سے عبارت ہے۔ زندگی ایک قسم کی دائمی فعلیت ہے جس کا اظہار ارادہ سے ہوتا ہے اور جو نت نئے روپ بھرتی رہتی ہے۔ جس طرح ماہ نو کے سینے میں ماہ تمام بننے کی صلاحیتیں پوشیدہ ہوتی ہیں یا جس طرح بربط میں نغمے چھپے ہوتے ہیں اسی طرح فطرت انسانی کی قوتوں اور امکانات کی انتہا نہیں بشرطیکہ خودی کی راہ میں عجز و درماندگی کے خس و خاشاک حائل نہ ہوں جو قوائے عمل کو محدود اور کمزور کر دیتے ہیں۔

نیکی کوئی بنی بنائی چیز نہیں بلکہ وہ برابر ہمارے عمل سے بنتی رہتی ہے خود علم کے متعلق یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ کوئی بسیط شئے نہیں جو ذہنی یا خارجی عالم میں پایا جاتا ہو بلکہ ایک عمل کی کیفیت ہے جس کا اظہار تصور و وجدان کی شکلوں میں ہوتا ہے۔ ان دونوں کے توسط سے خودی حقیقت کا مکمل عکس دیکھ سکتی ہے۔ خوشی اور مسرت کے گریز پا لمحے انسان کو اگر کبھی میسر آتے ہیں تو وہ عمل ہی کے دوران میں۔ جس طرح درخت میں موسم بہار میں پھول آتے ہیں اور مشام جان کو معطر کرتے ہیں اسی طرح عمل انسانی زندگی کا پھول ہے۔ اس کے ذریعہ زندگی اپنی خوبیوں اور صلاحیتوں کا اعلیٰ ترین اظہار کرتی ہے۔ بے عمل

زندگی اس درخت کے مثل ہے جس کو پالے نے مار لیا ہو اور اس کی کلیاں کھلنے سے پہلے ہی مرجھا گئی ہوں۔ بامقصد عمل کی بدولت زندگی کے سوتے خشک نہیں ہونے پاتے۔ گوئٹے نے فاؤسٹ کی زبانی یہ کتنی بلیغ بات کہلوائی ہے کہ "ابتدا میں عمل تھا"۔ عمل خودی اور زندگی کا اصل سرچشمہ ہے۔ تعقل و تصور اس کے بہت بعد پیدا ہوئے۔ وہ اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ خود انسانیت۔ علم سے حقیقت سمجھی جاتی ہے اور عمل سے اس میں تبدیلی اور تصرف ممکن ہوتا ہے۔ علم و عمل دونوں مل کر حقیقت پر کلیتہً حاوی ہو سکتے ہیں۔ ذہن انسانی سمجھنے کے ساتھ ساتھ تغیر بھی چاہتا ہے، وہ کائنات کو اپنے میں سمو کر عمل کے ذریعہ اس پر اثر انداز ہوتا ہے۔

انسانی عزائم کی تہ کو ٹٹولئے تو ان کے ڈانڈے ہمیشہ جذبات سے ملے ہوئے نظر آئیں گے جو افراد اور جماعتوں کو تخلیق مقاصد پر اکساتے ہیں۔ بزم حیات کی رونق انھیں جذبات کی بدولت ہے۔ زندگی کی ہنگامہ زائیوں کی توجیہہ بیچاری عقل کیا کر سکتی ہے۔ اس کا نقطۂ نظر تو بڑا ہی محدود ہے۔ جذبہ کی ت زندگی کی شب تاریک کو جو روشنی نصیب ہوتی ہے اس سے عقل کی آنکھیں خیرہ ہوئی جاتی ہے۔ عقل کا چراغِ رہگذر آس پاس کی چند قدم کی زمین کو تو روشن کر سکتا ہے لیکن ذرا آگے بڑھ کر درون خانہ جو ہنگامہ برپا ہے اس کا اس روشنی سے پتہ نہیں چل سکتا۔

خرد سے راہرو روشن بصر ہے　　خرد کیا ہے؟ چراغِ رہگذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا　　چراغِ رہگذر کو کیا خبر ہے

اسی مضمون کو دوسری جگہ یوں ادا کیا ہے:۔

گذر جا عقل سے آگے کہ یہ نور   چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

عقل کا کام ہی یہ ہے کہ وہ نت نئے بت بناتی رہے۔ اس لئے اقبال عقل کو زناری اور عشق کو مسلمان کہتا ہے۔

زماں زماں شکند آنچہ می تراشد عقل
بیا کہ عشق مسلماں و عقل زناری است

جذبہ سے انسانی ذہن عالم محسوس کے پرے جا سکتا ہے اور ان حقایق کا پتہ چلا سکتا ہے جو عقلی استدلال کی گرفت سے بالاتر ہوتے ہیں۔

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں

قصۂ آدم | دراصل اگر ہم اقبال کے فلسفۂ خودی کے سرچشمہ کا سراغ لگانا چاہتے ہیں تو ہمیں خالص اسلامی روایات کی جانب رجوع کرنا پڑے گا۔ قرآن کریم میں انفرادی شخصیت کی فضیلت اور عظمت کو مختلف پیرایوں میں بیان کیا گیا ہے۔ ذات باری کا فرشتوں کو یہ حکم کہ آدم کو سجدہ کرو محض استعارہ نہیں ہے بلکہ اس کے اندر ایک زبردست حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔ انسان کی مختلف صلاحیتوں کے باعث اس کو نیابت الٰہی کا حقدار ٹھیرایا گیا۔ اس کو حق تعالیٰ نے علم حقایق الاشیا عطا کیا اور اپنے لازوال اوصاف کا مظہر قرار دیا، اس لئے کہ الٰہی علم و مشیت میں انسانی ارتقا کی تمام شکلیں پہلے سے موجود تھیں۔ اس سے بڑھ کر کیا ہوگا کہ اس میں اپنی روح پھونک دی (نفخت فیہ من روحی)۔ ملائکہ کو جب یہ خیال ہوا کہ ہم جیسے فرمانبردار

کے ہوتے ہوئے انسان کو کیوں دنیا میں خلافت الٰہی سپرد کی گئی تو ان کو ذات باری نے یہ ارشاد فرما کر مطمئن کر دیا کہ ہم ان حکمتوں سے واقف ہیں جو آدم کے پیدا کرنے اور اس کو خلافت و فضیلت سے سرفراز کرنے میں پوشیدہ ہیں۔ حق تعالیٰ نے آدم کے سینہ میں علم حقایق الاشیاء القا فرما دیا جس کے بغیر وہ خلافت الٰہی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برا نہیں ہو سکتا تھا۔ علم ہی انسانی خودی کا وہ کرشمہ ہے جس کی بدولت اس کی قوتوں اور تصرفات کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ فرشتوں کو ان کی اصلیت سے مطلع کرنے کے لئے جب احوال و خواص عالم کی نسبت دریافت کیا گیا تو انھوں نے اپنے عجز و قصور کا اعتراف کیا اور فضیلت آدم کو تسلیم کر لیا۔

وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ؕ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ ؕ قَالَ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ۝ قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ؕ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَكِیْمُ ۝ قَالَ یٰٓاٰدَمُ

اور جب کہا تیرے رب نے فرشتوں کو کہ میں زمین میں ایک نائب بنانے والا ہوں تو فرشتوں نے کہا کہ کیا تو اس کو نائب بناتا ہے جو زمین میں فساد و خون ریزی کرے گا ہم تیری تسبیح و تقدیس میں لگے رہتے ہیں۔ فرمایا بیشک مجھکو معلوم ہے جو تم نہیں جانتے۔ اور سکھائے آدم کو نام سب چیزوں کے پھر ان سب چیزوں کو فرشتوں کے سامنے کیا۔ پھر فرمایا بتاؤ نام ان کے اگر تم سچے ہو۔ فرشتوں نے کہا پاک ہے تو ہم کو اتنا ہی معلوم ہے جتنا تو نے ہم کو سکھایا۔ بیشک تو ہی علم و حکمت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا آدم کو کہ فرشتوں کو ان چیزوں کے نام بتا دو۔ آدم نے ان کے نام بتا دئے۔ فرمایا کیا میں نے

أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ ۚ فَلَمَّآ أَنْبَأَهُمْ
بِأَسْمَآئِهِمْ ۙ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِّيٓ
أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ ۙ
وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ۝
وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ
فَسَجَدُوٓا إِلَّآ إِبْلِيسَ ۗ أَبٰى وَاسْتَكْبَرَ ۫
وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ ۝

تم کو نہ کہا تھا کہ میں آسمانوں اور زمین کی چھپی ہوئی
چیزوں کو خوب جانتا ہوں اور وہ بھی جانتا ہوں
جو تم ظاہر کرتے ہو اور جو چھپاتے ہو۔ اور جب
ہم نے حکم دیا فرشتوں کو کہ آدم کو سجدہ کرو تو سوائے
شیطان کے سب سجدہ میں گر پڑے۔ شیطان نے
نہ مانا اور تکبّر کیا اور وہ انکار کرنے والوں
میں سے تھا۔

اقبال نے "پیامِ مشرق" میں میلادِ آدم کا منظر نہایت دلکش انداز میں پیش کیا ہے۔ آدم کی تخلیق درحقیقت انسانی خودی کی تخلیق تھی جس میں ذاتِ باری نے ہر قسم کی قوتیں اور صلاحیتیں پیدا کر دیں۔ فرشتے استعدادِ خودی سے محروم تھے جس وقت انسانی شخصیت اور شعور وجود میں آیا تو کائناتِ ہستی میں ہنگامہ مچ گیا، شبستانِ ازل کا سکون عشق و شوق کے نعروں سے گونج اٹھا، حسن تھرّایا، فطرت حیرت و استعجاب میں ڈوب گئی، تمنا نے آغوشِ حیات میں نیم خوابی کی حالت میں کروٹ بدلی اور زندگی نے نئی دلہن کی طرح اپنے رخِ زیبا پر سے لجاتے اور مسکراتے ہوئے حجاب اٹھا دیا۔

نعرہ زد عشق کہ خونین جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل
حذر اے پردگیان پردہ درے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے، خودشکنے، خودنگرے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بہ آغوشِ حیات
چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

جب شیطان کے بہکانے سے حضرت آدمؑ نے حکم الٰہی کی خلاف ورزی کی تو انہیں بہشت سے دنیا میں بھیجنے کا حکم دیا گیا۔ حضرت آدمؑ کی ندامت و انفعال پر حق تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول کر لی۔ لیکن دنیا میں رہنے کا جو حکم دیا گیا تھا وہ برقرار رہا اس واسطے کہ علم خداوندی میں یہ بات تھی کہ آدمؑ دنیا ہی میں رہکر اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاسکیں گے۔ وہ دنیا کے لئے نائب حق بنائے گئے تھے نہ کہ جنت کے لئے۔

نائب حق در جہاں بودن خوش است   بر عناصر حکمراں بودن خوش است

اقبال نے "اسلامی الہیات کی جدید تشکیل" میں آدمؑ کے جنت سے نکالے جانے کی نہایت ہی بلیغ تفسیر پیش کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جنت میں آدمؑ کی زندگی در اصل انسانیت کے اس ابتدائی دور سے عبارت ہے جب کہ اس میں احساس خودی پیدا نہ ہوا تھا اور اس نے اپنے ارادہ اور علم کی قوت سے ماحول سے مطابقت کرنا نہیں سیکھا تھا اس کا دل آرزو اور احتیاج کی خلش سے بیگانہ تھا۔ یہ واقعہ در اصل اس حقیقت کی یادگار ہے کہ کس طرح انسان نے اپنے جبلی میلانات کے دائرہ سے باہر قدم نکالا اور ایک آزاد اور با اختیار ایغو کا مالک بنا۔ اس میں آگہی، وقوف، شک اور خلاف ورزی کی صلاحیت پیدا ہو گئی۔ آغوش فطرت میں طویل خواب کے بعد وہ بیدار ہوا اور اس کو پہلی مرتبہ یہ محسوس ہوا کہ واقعات و حوادث کے اسباب اس کی ذات میں پنہاں ہیں۔ آدم کی نافرمانی اس کے لئے ایک سبق تھی۔ اس طرح اس نے اپنے اختیار و ارادہ کو برتنا سیکھا۔ اسی لئے اس کا قصور معاف کر دیا گیا۔ قرآن کریم میں اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا کہ بہشت سے نکلنے کے بعد دنیا آدم کے لئے کلفت و زحمت کی جگہ بنائی گئی تاکہ وہ اپنے گناہ کی سزا پائے۔

اس اسلامی تصور کے خلاف مسیحی تعلیم میں آدم کی دنیاوی زندگی کو سرتاپا گناہ قرار دیا گیا ہے۔ خواہشات نفسانی اور احساس خودی اس لغزش کا نتیجہ قرار پائے جو آدم سے شیطانی وسوسہ کی بنا پر سرزد ہوئی تھی۔ انسان کے اس گناہ کا کفارہ اس کے اعمال سے ممکن نہیں۔ چنانچہ حضرت مسیح کے مصائب و ایثار نے انسانی گناہ کا کفارہ کیا اور انسانی نجات کی راہ نکالی یورپ میں ازمنہ وسطیٰ میں یہ خیال تمام عیسائیوں میں پایا جاتا تھا کہ اگرچہ عالم فطرت کو خدا نے بنایا لیکن اس کو شیطان کے حوالہ کر دیا تاکہ وہ اس پر اپنی حکمرانی کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں مطالعۂ فطرت کو مذموم سمجھا جاتا تھا اور ان لوگوں کی نسبت جو اس جانب توجہ کرتے تھے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ان کا بھوت پلید سے تعلق ہے۔ مسیحی تعلیم نے آدم کے گناہ کے سبب انسان کو ذلیل و حقیر قرار دیا جو کسی قسم کی اخلاقی ذمہ داری کا اہل نہیں۔ آدم کے جنت سے نکلنے اور دنیا میں آنے کے متعلق مسیحی اور اسلامی روایات میں جو فرق ملتا ہے وہ زندگی کے اس نقطۂ نظر پر مبنی ہے جو ان مذہبوں نے اپنے پیروؤں کے لئے پیش کیا۔

اسی طرح بدھ مت اور ہندو دھرم میں تناسخ کے لامحدود سلسلہ اور شخصی وجود کو بالکل فنا کر دینے کے تصور نے زندگی کی ذمہ داریوں کو معدوم کر دیا اور انسانی عظمت کو خاک میں ملا دیا۔ بدھ مت میں ہر قسم کی کوشش فضول ہے سوائے اس کوشش کے جو شخصیت اور خواہشات کو فنا کرنے کے لئے کی جائے۔ اس کے برخلاف اسلام نے انسانی ذمہ داری کے تصور کو جس میں اس کی اصلی عظمت مضمر ہے نہایت صراحت سے پیش کیا اور بتایا کہ انسان کی سعادت و فلاح صرف اس وقت ممکن ہے جبکہ وہ تمام استعدادوں کو جو قدرت نے اس کو عطا کی ہیں کام میں لائے اور اپنی خلقی

رغبتوں کو مٹانے کی بجائے انھیں سیدھی راہ پر ڈال لے۔ اسلام نے انفرادی ذمہ داری اور سعی و عمل کو زندگی کا اصل اصول قرار دیا ہے جس سے اس کی ظاہری اور باطنی خوبیاں نمایاں ہوتی ہیں اور وہ اپنے تئیں مسجود ملائکہ ہونے کا مستحق ثابت کر سکتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں جابجا اس کی نسبت بوضاحت ذکر ملتا ہے۔

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم	ہم نے بنایا آدمی کو بہترین اندازہ پر۔ پھر
ثم رددنٰہ اسفل سافلین الا الذین	پھینک دیا اس کو نیچوں سے نیچے درجہ پر۔ مگر
اٰمنو وعملو الصالحات فلھم اجرٌ	جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک کام کیے سوان کے
غیر ممنون ہ	لئے بے انتہا اجر ہے۔

یعنی انسان حقیقت میں نیک نہاد ہے اور اس کی شرافت و فضیلت مسلم ہے لیکن بُرے اعمال کی وجہ سے اس کا ازلی کمال زائل ہو جاتا ہے۔ شر سے انسان بچ سکتا ہے۔ وہ مجبور نہیں۔ کسی شخص کا عمل زندگی میں ضائع نہیں جاتا۔

انی لا اضیع عمل عاملٍ منکم من	ہم تم میں سے کسی کرنے والے کا عمل ضائع
ذکرا و انثٰی	نہیں کرتے، چاہے وہ مرد ہو یا عورت۔
الا تزر وازرۃٌ وزر اُخریٰ	کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا

آیہ کریمہ انا عرضنا الامانت علی السمٰوات والارض فابینا ان یحملھا واشفقنا منھا وحملھا الانسان کی اقبال نے "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" میں یہ تفسیر کی ہے کہ جس امانت کا بوجھ آسمان اور زمین نے اُٹھانے سے انکار کیا وہ شخصیت اور احساس خودی کی ذمہ داری تھی جسے انسان نے جوش وجدان میں قبول کر لیا اور اس طرح نادانستہ طور پر کائنات ہستی میں اپنی فضیلت ثابت کر دی۔[۱] اسی

۱ برصفحہ آئندہ

ذمہ واری کی بدولت اس کی تمام تر فضیلت وعظمت پیدا ہوئی اور اسی سے اس میں اتنا اعتماد پیدا ہوا کہ نہ صرف حقایق اشیاء کا علم حاصل کر سکے بلکہ اپنی ضروریات کے مطابق فطرت میں تصرف کر سکے۔ اسی کی بدولت اس نے آتش و آب و باد کو اپنا غلام بنایا' پہاڑوں کے سینے چاک کئے' ویرانوں کو آباد کیا اور اپنے وجود کا سکہ کائنات فطرت کے ہر گوشہ پر بٹھایا۔ علم حاصل کرنے کی صلاحیت اور اختیار وارادہ کی آزادی انسانی فضیلت کا طغرائے امتیاز قرار پائی جس سے کائنات ہستی کے دوسرے وجود محروم ہیں۔ اپنی اس استعداد کی بدولت وہ رفعت وکمال کے اعلیٰ ترین مرتبہ تک پہونچ سکتا ہے اور اپنے علم ومحبت کو اتنا وسیع کر سکتا ہے کہ اس کی وسعتوں میں ساری کائنات خلقت سما جائے۔

ترے علم ومحبت کی نہیں ہے انتہا کوئی
نہیں ہے تجھ سے بڑھ کر سازِ ہستی میں نوا کوئی

فضیلت انسانی انسانی فضیلت اس سے بڑھ کر کیا ہوگی کہ اس کی فطرت کو فطرت الٰہی کے مطابق ٹھیرایا' فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا۔ دوسرے مذاہب اور تہذیبوں نے انسان کو جتنا ذلیل سمجھا اسلام نے اتنا ہی اس کے رتبہ کو بلند کیا اور اس کو اختیار دیا کہ اپنے فکر وعمل سے حالات وحقایق میں تغیر کرے اور جو کچھ موجود ہے اس کو اس میں ڈھال سکے جو ہونا چاہیئے۔ اسلام نے انسان کے تصور وارادہ کو آزاد

لہ بقیہ صفحہ گذشتہ) "اسلامی الہیات کی جدید تشکیل" ص ۹۰

حافظ نے اپنے اس شعر میں اس طرف اشارہ کیا ہے۔

آسماں بار امانت نتوانست کشید   قرعۂ فال بنام من دیوانہ زدند

چھوڑ دیا تاکہ وہ عالم رنگ و بو کے ماورا جو چمن اور آشیانے ہیں ان کا رازداں بن سکے

ستاروں کے آگے جہاں اور بھی ہیں ابھی عشق کے امتحان اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا کہ تیرے زمان و مکان اور بھی ہیں

تخلیق، فطرت الہٰی کی خصوصیت خاصہ ہے۔ چنانچہ انسان کو بھی اس وصف سے نوازا گیا ہے وہ بھی ایجاد و تسخیر کے ذریعہ اپنے حوالی پر تصرف پاکر نئی نئی اشیاء بناتا ہے، بنا کر بگاڑتا ہے اور پھر بناتا ہے۔ شخصیت یا احساس ذات ایک امانت ہے جو خدا نے انسان کے سپرد کی ہے۔ زندگی کے مسلسل تجربے اور پیہم جدوجہد سے وہ اس کی حفاظت کرتا ہے۔ اس کی حیثیت باختیار عامل کی ہے ورنہ ظاہر ہے اس کی ذمہ داری بے معنی ہو جائے گی۔ احساس ذات کی امانت کے ساتھ آدمی میں عشق بلا انگیز کی لگن لگا دی جیسے کوئی جنگل کے سوکھے پتوں میں چنگاری ڈال دے۔

بر دلِ آدم زدی عشق بلا انگیز را آتش خود را بآغوش نیستانے نگر
شوید از دامانِ ہستی داغہائے کہنہ را سخت کوشی ہائے ایں آلودہ دامانے نگر
خاک ما خیزد کہ سازد آسمانے دیگرے ذرۂ ناچیز و تعمیر بیابانے نگر

انفرادی ذمہ داری کی اسلامی فلسفۂ تمدن میں خاص اہمیت ہے۔ ذمہ داری آدمی کی عملی قوتوں کو اُبھارتی ہے۔ اس کے بغیر شعور ذات ممکن نہیں۔ اس سے عمل کے سرچشمے اُبل پڑتے ہیں اور خودی میں وسعت و یکتائی پیدا ہوتی ہے تاکہ وہ آزادی سے

اپنے حوالی پر اثر انداز ہو سکے۔ فکر و عمل ذمہ داری ہی کا کرشمہ ہیں جن کی بدولت نئے نئے حالات و حقایق کی تخلیق ممکن ہے

قرآن پاک میں متعدد موقعوں پر اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ لیس للانسان الا ماسعیٰ اور لھاما کسبت وعلیھا ما اکتسبت کہہ کر ہر فرد بشر کو کلیتہً اس کے اعمال کا ذمہ دار ٹھیرایا گیا۔ بار بار اس پر زور دیا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنے تئیں پاک کرے گا تو وہ اپنی ذات کے واسطے ایسا کرے گا (ومن تزکیٰ فانما یتزکی لنفسہ) اگر کوئی محنت مشقت کرے گا تو اس کا پھل خود پائے گا (من جاھد فانما یجاھد لنفسہ) اور اگر کوئی نیکو کرداری اختیار کرے گا تو خود اُسی کا اس میں بھلا ہو گا (من عمل صالحاً فلنفسہ) اگر کوئی بھلائی کرے گا تو اپنے لئے کرے گا اور برائی کرے گا تو اپنے لئے۔ (ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اسأتم فلھا) جس کسی نے اپنی زندگی میں ذرہ برابر بھلائی کی تو اس کا پھل پائے گا اور جس نے ذرہ برابر بُرائی کی تو وہ بھی اس کا نتیجہ دیکھ لے گا۔ (فمن یعمل مثقال ذرۃٍ خیراً یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃٍ شراً یرہ) یہ کبھی نہ ہو گا کہ نیکی کے بدلے میں کمی اور برائی کے بدلے میں زیادتی ہو بلکہ ہر شخص کے اعمال کے مطابق ٹھیک ٹھیک اجر ملے گا۔ کسی پر کسی قسم کی زیادتی نہ ہو گی (ووفیت کل نفس ما عملت)

اثبات و تکمیل ذات کے لئے ضروری ہے کہ انسان اپنے وجود کا ادراک و مشاہدہ خود اپنے تجربہ سے کرے۔ خودی اپنے تجربوں اور جدوجہد میں آزاد ہوتی ہے اسی اختیار کی بدولت انفرادیت شخصیت کا جامہ زیب تن کرتی ہے اور اپنے عمل کا سکہ کائنات کے گوشہ گوشہ پر بٹھا دیتی ہے۔ اپنی کمال بینی کی بدولت وہ حقیقت حاضرکو

اپنے معیار قدر پر ڈھالنے کی کوشش کرتی ہے۔ خودی کا یہ عمل شعوری یا غیر شعوری طور پر انسان کے حسی وجود کے تانے بانے سے عبارت ہوتا ہے۔ اس طرح وہ تقدیر الہٰی کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ کمال بینی اور احساس قدر کا نتیجہ ذوق مہجوری ہے جس کی بدولت شخصیت حقایق ازلی سے قرب و اتصال حاصل کر سکتی ہے۔ انسانی شرف یہی مہجوری ہے جس کے لطف سے فرشتوں کو محروم رکھا گیا۔

بگو جبریل را از من پیامے   مرا آن پیکر نوری ندادند
ولے تاب و تب ما خاکیاں بیں   بنوری ذوق مہجوری ندادند

شخصیت اپنے ذاتی تجربوں اور مسلسل سعی و جہد سے اپنے تئیں مجتمع کرتی رہتی اور اس طرح وہ اپنے وجود میں قوت و یکتائی پیدا کر لیتی ہے۔ دوسروں کے تجربے سے مشاہدہ کرنا بے عملی اور ایک طرح کا سوال ہے جس سے شخصیت مضمحل ہوتی ہے۔ خودی کو آتش بیگانہ کے طواف سے تنفر ہے، اس لئے کہ اس طرح اس کا نخل سینا بے تجلی رہتا ہے۔ اپنے ذاتی عمل سے خودی کو استحکام نصیب ہوتا ہے۔ اس کے تجربے خود اس کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایغو کوئی معلوم و مفروض اکائی نہیں ہے جو پہلے سے موجود ہو۔ یہ اندرونی اور بیرونی حوالی کے خلاف کشمکش سے وجود میں آتی اور قوت حاصل کرتی ہے، بقول اقبال:-

"انسان کے لئے مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو اور اس طرح خود اپنے مقدر اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے تئیں مطابق بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا اس کا

شریکِ کار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیر ما بانفسھم۔ اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قویٰ کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور نہیں محسوس کرتا تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ مثل مردہ مادہ کے ہو جاتا ہے۔[۱]"

غرضکہ احساس خودی بجائے خود ایک تخلیقی عمل ہے جس میں انسان کو اپنی طرف سے پیش قدمی کرنی چاہیے تاکہ فطرت اور خدا اس کی مدد کریں اور وہ حوالی پر اپنے حسب دلخواہ اثر انداز ہو سکے۔ اس کام میں سب کچھ خود ہی کرنا ہے۔ دوسروں کا سہارا بیکار ہے۔ اس منزل میں دوسرے کے سہارے سے جو قدم آگے بڑھے گا وہ رہ نوردِ شوق کو پیچھے کی طرف لے جائے گا۔

تو کہ از نورِ خودی تابندۂ
گر خودی محکم کنی پایندۂ

چوں خبر دارم ز سازِ زندگی
با تو گویم چیست رازِ زندگی

غوطہ در خود صورتِ گوہر زدن
پس ز خلوت گاہ خود سر بر زدن

زندگی از طوافِ دیگرے رستن است
خویش را بیت الحرم دانستن است

انسانی خودی سوال سے ضعیف ہوتی ہے۔ سوال کی بھی بہت سی قسمیں ہیں ایک سوال تو وہ ہے جو آدمی دوسرے کے آگے ہاتھ پھیلا کر کرتا ہے۔ ایک سوال وہ ہے جس میں بہ ظاہر کسی کے آگے ہاتھ نہیں پھیلایا جاتا لیکن ایسا طرزِ عمل اختیار کیا جاتا ہے جس کی بدولت ذہن و روح کی آزادی قائم نہیں رہتی اور آزادی خودی کے استحکام کی اولین شرط ہے، ضرور ہے کہ یہ آزادی انفرادی اور اجتماعی دونوں

---

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل۔ ص۱۳

حیثیتوں سے مکمل ہو۔ اس سے بڑھ کر سوال کیا ہوگا کہ آدمی دیکھے دوسرے کی آنکھوں سے اور سوچے دوسرے کے دماغ سے۔ عزت نفس کا اقتضا تو یہ ہے کہ انسان بحر حیات میں نگوں پیمانہ رہے۔

از سوال آشفتہ اجزائے خودی ۔۔۔ بے تجلی نخل سینائے خودی
وائے بر منت پذیر خوان غیر ۔۔۔ گردنش خم گشتۂ احسان غیر
چوں حباب از غیرت مردانہ باش ۔۔۔ ہم بہ بحر اندر نگوں پیمانہ باش

اس ضمن میں اقبال نے حضرت عمرؓ کے واقعہ کی طرف بڑا ہی سبق آموز اشارہ کیا ہے۔ آپ ایک مرتبہ اونٹ پر سوار تشریف لے جا رہے تھے کہ ہاتھ سے کوڑا نیچے گر گیا۔ بجائے اس کے کہ دوسرے سے اٹھانے کو فرمائیں آپ خود اونٹ سے نیچے اُترے اور اُسے خود اٹھایا۔

خود فرود آ از شتر مثل عمرؓ ۔۔۔ الحذر از منت غیر الحذر

اجتماعی خودی: جس طرح انفرادی خودی کے اجزا سوال سے منتشر ہوتے ہیں اسی طرح قوموں کی خودی بھی احتیاج و غلامی سے ضعیف و مضمحل ہو جاتی ہے۔ جب کوئی گروہ اپنی تہذیب اور اپنی روایات ملیہ پر اعتماد نہیں رکھتا تو ضرور ہے کہ وہ کسی حوصلہ مند قوم کا غلام ہو جائے۔ جو قوم اپنی عقل کو دوسروں کی افکار کی زنجیر میں گرفتار کرلے اور اپنے دل کی آرزوؤں تک کو دوسروں سے مستعار لینے میں تامل نہ کرے وہ دنیا میں نیابت الٰہی کے حق سے دستبردار ہو جاتی ہے۔ اقبال کو اپنے ہم مشربوں سے شکایت ہے کہ ان کے خیالات دوسروں کے افکار کے رہین منت ہیں، ان کی گفتگو دوسروں سے مستعار لی ہوئی اور ان کی قمریوں کی نوا اور سرو کی

تیا تک دوسروں سے مانگی ہوئی ہے۔ بھلا اس طور پر وہ کیسے عروج و خودداری کا خواب دیکھ سکتے ہیں!

عقل تو زنجیری افکار غیر — در گلوئے تو نفس از تار غیر
برزبانت گفتگو ہا مستعار — در دل تو آرزو ہا مستعار
قمریانت را نوا ہا خواستہ — سرو ہایت را قبا ہا خواستہ
بادہ می گیری بجام از دیگراں — جام ہم گیری بوام از دیگراں
آفتاب استی یکے در خود نگر — از نجوم دیگراں تابے مخر
تا کجا طوفِ چراغ محفلے — ز آتش خود سوز اگر داری دلے

"رموزِ بے خودی" کے دیباچہ میں اقبال نے بتایا ہے کہ کوئی قوم اس وقت تک اپنی زندگی میں استحکام پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ اپنی تاریخ کو محفوظ نہ کرے۔

"جس طرح حیات افراد میں جلب منفعت، دفع مضرت، تعین عمل و ذوق حیات عالیہ، احساس نفس کی تدریجی نشوونما، اس کے تسلسل، توسیع اور استحکام سے وابستہ ہے، اسی طرح ملل و اقوام کی حیات کا راز بھی اسی احساس یا بالفاظ دیگر "قومی انا" کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں مضمر ہے۔ اور حیات ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افراد کسی آئین مسلّم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کی حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباین و تناقض مٹ کر تمام قوم کے لئے ایک قلب مشترک پیدا ہو جائے۔ افراد کی صورت میں احساس نفس کا تسلسل قوت حافظہ سے ہے۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل و استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے۔ گویا قومی تاریخ حیاتِ ملیہ

کے لیے بمنزلہ قوت حافظہ کے ہے جو اس کے مختلف مراحل کے حیات و اعمال کو مربوط کر کے "قومی انا" کا زمانی تسلسل محفوظ و قائم رکھتی ہے"

تاریخی استقرا اقبال کے نزدیک کسی قوم کی تاریخ ہی اس کی اجتماعی خودی کو برقرار رکھنے کا وسیلہ ہو سکتی ہے۔ تاریخ واقعات و حوادث کا بے معنی انبار نہیں۔ اس کو قصہ کہانی سمجھ کر نہیں پڑھنا چاہیئے۔ یہ وسیلہ ہے اجتماعی شعور اور سیرت کو قوی اور لازوال بنانے کا۔ تاریخ عالم ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے۔ اسی کے ذریعہ انسانی زندگی اور انسانی قوانین پر تنقید ممکن ہے۔ تاریخ اپنے آپ کو دُہراتی بھی ہے اور نہیں بھی دُہراتی۔ مسلسل تغیر و تخلیق سے انسانی اداروں کی وحدتیں وجود میں آتی ہیں اور پھر یہ بدل کر دوسری صورتیں اختیار کر لیتی ہیں۔ زندگی کی وحدت بھی برقرار رہتی ہے اور مسلسل تغیر بھی ہوتا رہتا ہے۔ زندگی اپنی ضروریات کے مطابق اپنے مستقل باقی رہنے والے اور تغیر پذیر عناصر میں امتزاج کرتی رہتی ہے۔ جو گروہ اپنے تئیں تخلیقی رو کے ساتھ وابستہ کر لیتے ہیں وہ سرفراز ہوتے ہیں اور جو اس کی اہمیت کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں پستی میں پڑ جاتے ہیں۔

تاریخی استقرا' انسانی علم کا نہایت اہم ماخذ ہے۔ جس طرح اشیاء کے خواص ہوتے ہیں اسی طرح اعمال کے خواص ہوتے ہیں۔ قوموں کے اعمال سے جو نتائج مترتب ہوتے ہیں ان سے علم و بصیرت کے علاوہ عبرت بھی حاصل ہوتی ہے۔ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب دریافت کرنا انسانی بصیرت میں اضافہ کرتا ہے۔ تاریخ کو قرآن نے ایام الٰہی سے تعبیر کیا ہے جو انفس و آفاق کے علاوہ انسانی علم کا ماخذ ہے۔ چنانچہ آیت شریفہ میں اسی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔

اولم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کان عاقبۃ الذین من قبلھم
کیا انھوں نے ملکوں کی سیر نہیں کی کہ دیکھتے کہ ان لوگوں کا کیا انجام ہوا جو ان سے پہلے گذر چکے ہیں
اقبال نے اپنا تصور تاریخ ان شعروں میں بیان کیا ہے۔

چیست تاریخ اے زخود بیگانۂ | داستانے قصۂ، افسانۂ؟
ایں ترا از خویشتن آگاہ کند | آشنائے کار و مرد راہ کند
روح را سرمایۂ تاب است ایں | جسم ملت را چو اعصاب است ایں
شعلۂ افسردہ در سوزش نگر | دوش در آغوش امروزش نگر
شمع او بخت امم را کوکب است | روشن از وے امشب ہم دیشب است
بادۂ صد سالہ در مینائے او | مستیٔ پارینہ در صہبائے او
ضبط کن تاریخ را پایندہ شو | از نفسہائے رمیدہ زندہ شو

اقبال کے نزدیک انفرادی اور اجتماعی ذہن اپنے ساتھ ایک ماضی وابستہ رکھتا ہے جو موجودہ حالات سے متاثر ہوتا ہے۔ انسانوں کی ذہنی زندگی کا اظہار عمل اور تخلیق مقاصد کے ذریعہ سے ہوتا ہے اور عمل کی توجیہہ تاریخ ہے۔ تاریخ محض مرور زماں سے عبارت نہیں ہے بلکہ یہ ایک اندرونی ذہنی عمل ہے جس کا اظہار خارجی طور پر ہوتا ہے جسے ہم عرف عام میں زندگی کہتے ہیں جس طرح احساس ذات، ارادہ اور عمل کے توسط سے اپنی گہرائیوں تک پہونچتا ہے، اسی طرح جماعتیں اپنی تاریخ کے ذریعہ اپنے مقاصد کا تعین اور اپنے اجتماعی وجود کو مستحکم کرتی ہیں۔ تاریخ انسانی گروہوں کے ذہنی تسلسل سے عبارت ہے۔ تہذیب کی طرح تاریخ کو کوئی جماعت محض فوری ارادہ سے نہیں پیدا کر سکتی۔ انسان اپنے اعمال و

مساعی کے معیار کو اخلاقی حیثیت سے بلند کرنے کے لئے اُنھیں روایات کے سانچے میں ڈھالتا ہے۔ یہ سانچہ تاریخ ہے جس کی بدولت عمل کو وقار اور قدر نصیب ہوتی ہے۔ اپنی تاریخ اور روایات کا دامن چھوڑ کر کوئی فرد اعلیٰ قسم کی زندگی جس میں حقیقی مسرت مل سکے نہیں بسر کرسکتا۔ تاریخ کی بدولت ماضی اور حال کا رشتہ استوار ہوتا ہے اور وجود عمرانی تجرید کی تاریکی سے نکل کر حقیقت کی روشنی میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

زندہ فرد از ارتباط جان وتن ۔۔۔ زندہ قوم از حفظ ناموس کہن
مرگ فرد از خشکی رود حیات ۔۔۔ مرگ قوم از ترک مقصود حیات
قوم روشن از سواد سرگزشت ۔۔۔ خود شناس آمد ز یاد سرگزشت
سرگزشت او گر از یادش رود ۔۔۔ باز اندر نیستی گم می شود

تاریخ عالم سب سے زیادہ محسوس شکل ہے جس میں حقیقت ہمارے شعور پر بے نقاب ہوتی ہے۔ یہ فطرت اور زمانہ کا قطعی فیصلہ اور بصیرت ہے۔ ہمارے لئے یہ ممکن نہیں کہ ہم قوموں کی زندگی کا تصور ان کی تاریخ سے الگ رہ کر صحیح طور پر قائم کرسکیں۔ ہم تجریدی وجود کو حقیقی صفات سے متصف کرنے میں کبھی بھی کامیاب نہیں ہوسکتے۔ آدمی سمجھتا ہے کہ اس کی حقیقی زندگی بس موجودہ لمحہ کی زندگی ہے۔ یہ ایک بڑا فریب نظر ہے۔ دراصل انسان کے ہر عمل میں ماضی، حال اور مستقبل وابستہ رہتے ہیں۔ زندگی کے ہر تغیر اور عمل کے ہر اظہار میں ان کا موجود رہنا لازمی ہے۔ ماضی حال کا جزو لاینفک ہے، اسے الگ کردیا جائے تو حال کے معنی باقی نہیں رہتے۔ مستقبل امکانات سے عبارت ہے جو ہر عمل میں مضمر ہیں۔ تاریخ سے واقعات وحوادث کا روحانی عنصر نمایاں ہوتا ہے جس میں ان کے حقیقی معنی پنہاں ہوتے ہیں

اس طرح حقیقت ایک دوران ہے جس میں ماضی اور مستقبل دونوں پہلو بہ پہلو موجود رہتے ہیں۔ اس حقیقت کو مورخ کی فکر عمل کی حالت میں تصور کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک خاص زمانے کی تاریخ دوسرے زمانے کے لئے بے جان اور بے معنی ہوتی ہے۔ آنے والی زندگی اپنے نفس گرم سے واقعات کے پُرجمود ڈھیر میں حرکت اور حرارت پیدا کر سکتی ہے۔ وہ مورخ جو اپنے فکر و تصور کے ذریعہ "نفس ہائے رمیدہ" کو واپس نہیں لا سکتا اور انھیں نئے معنی نہیں پہنا سکتا وہ تجرید کی بھول بھلیاں میں بھٹکا بھٹکا پھرے گا اور اس کے نتائج زندگی کے نت نئے حالات کے حریف نہ ہو سکیں گے۔

فلسفۂ تاریخ میں مفکر کے خاص رجحان کو، جو اس کے اندرونی و جدانی تجربہ پر مبنی ہوتا ہے، بڑی اہمیت حاصل ہے۔ زندگی کی توجیہہ میں ضرور ہے کہ توجیہہ کرنے والا ان معانی و تصورات کو پیش نظر رکھے جو اس کے ذہن پر غلبہ رکھتے ہوں۔ اس کی چشم پُرکار کے آگے گردش زماں کی تاریکیاں روشن ہو جاتی ہیں اور اس کی بصیرت مردہ ماضی کی جیتی جاگتی شکل ہمارے سامنے پیش کر دیتی ہے۔ تاریخ عالم اقدار حیات کی باز آفرینی ہے۔

چشم پُرکارے کہ بیند رفتہ را　　　پیش تو باز آفریند رفتہ را

مفکر حیات کا نقطۂ نظر ایک تماشابیں کا نقطۂ نظر نہیں ہو سکتا جو خود تماشہ کرنے میں شریک نہیں بلکہ اس کی دلچسپی صرف اُس کو دور سے دیکھنے تک محدود ہے۔ اصل تاریخ تو وہ ہے جسے مورخ کی فکر نے حرکت و عمل کی حالت میں سوچا ہو ورنہ وہ تجرید ہو گی اور وجدانی تجربہ کی جھلک اس میں کبھی نہیں آ سکے گی۔ چونکہ ذہنی

زندگی بجائے خود ایک زندہ عمل ہے اس لئے ضرور ہے کہ تاریخ بھی نمو پذیر زندگی کے تغیرات کی توجیہہ ہو۔ یہ زمانے کے اسٹیج پر روحانی قوتوں کا ایک ڈرامہ ہے جو ہمیشہ سے کھیلا جا رہا ہے اور اسی طرح کھیلا جاتا رہے گا۔ زندگی کی اعلیٰ اقدار اس ڈراما کی محض تماشا بیں نہیں بلکہ ایکٹروں کی حیثیت رکھتی ہیں انھیں کی بدولت حوادث وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ تاریخ کے اس ذہنی اور روحانی عنصر کو اقبال نے اپنی نظم "نوائے وقت" میں نہایت دلپذیر طور پر ظاہر کیا ہے۔ روحِ عصر یا تاریخ عالم انسان کو یوں خطاب کرتی ہے۔

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبارے من | ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرارے من
انسان و جہاں او از نقش و نگارے من | خون جگر مرداں سامان بہارے من
من آتش سوزانم من روضۂ رضوانم

آسودہ و سیارم ایں طرفہ تماشا بیں | در بادۂ امروزم کیفیت فردا بیں
پنہاں بہ ضمیر من صد عالم رعنا بیں | صد کوکب غلطاں بیں، صد گنبد خضرا بیں
من کسوت انسانم پیراہن یزدانم

تقدیر فسوں من تدبیر فسونِ تو | تو عاشق لیلائے من دشت جنونِ تو
چوں روح رواں پاکم از چند و چگونِ تو | تو راز درونِ من، من راز درونِ تو
از جانِ تو پیدایم در جانِ تو پنہانم

اقبال کے فلسفۂ حیات کو سمجھنے کے لئے تصور خودی کے علاوہ اس کے تصور نظم اجتماعی کو جاننا بھی ضروری ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ تخلیق مقاصد اور عمل پیہم کے ذریعہ اپنے انا کو ایک مرکزی نقطہ پر مجتمع کرے اور اس میں یکتائی

اور گہرائی پیدا کرنے کی سعی و جہد کرے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب فرد آئین ملت کے مطابق اپنی زندگی کی تشکیل کرے۔ تکمیل ذات کے لئے خودی خارجی فطرت اور عمرانی ماحول میں اپنے آپ کو موثر بناتی ہے اور خود بھی اثر قبول کرتی ہے۔ خودی کی تربیت کے لئے فرد کو بعض منزلوں میں سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان میں پہلی منزل ہے اطاعت، دوسری منزل ہے ضبط نفس جس سے گزر کردہ نیابت الہٰی کا اپنے آپ کو مستحق بناتا ہے۔ اب یہاں سے اقبال کے فلسفہ اجتماعی کی ابتدا ہوتی ہے۔ فرد یہ محسوس کرتا ہے کہ عمرانی زندگی کی اخلاقی اقدار کے بغیر وہ اپنی تکمیل ذات نہیں کر سکتا۔ چنانچہ حصول کمال کے لئے وہ اپنے اوپر پابندیاں عاید کرتا ہے۔ خودی اور غیر خود (معاشرہ) کے تعامل سے تمدن کی تخلیق ہوتی ہے۔ پابندیاں ہی انسانی اخلاق و تمدن کی جان ہیں، اس لئے کہ بغیر ان کے حقیقی آزادی کا تصور ممکن نہیں۔ اقبال کے نزدیک انسان کو احساس ذات کے ساتھ ساتھ عمرانی ذمہ داریوں کا شعور پیدا ہوتا ہے جن کو جانے اور برتے بغیر تار حیات بے نغمہ رہتے ہیں۔ انسان اپنی خودی کے نور میں پہلے اپنے رُخ زیبا کا مشاہدہ کرتا ہے اور پھر اسی نور میں دوسروں کو دیکھتا ہے۔ اس کے بعد دوسروں کی روشنی میں اپنے آپ کو دیکھتا ہے اور سب سے آخر میں ذات حق کے نور میں اپنی ہستی کا مشاہدہ کرتا ہے۔

زندگی خود را بخویش آراستن ــــ بر وجود خود شہادت خواستن
شاہد اول شعور خویشتن ــــ خویش را دیدن بنور خویشتن
شاہد ثانی شعور دیگرے ــــ خویش را دیدن بنور دیگرے

شاہدِ ثالث شعور ذاتِ حق   خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

انسانِ کامل | اقبال کے ہاں "انسانِ کامل" کے متعلق جو جا بجا اشارے ملتے ہیں انھیں صحیح طور پر سمجھنے کے لئے اسلامی تعلیم اور اسلامی مفکرین کے خیالات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ ہم یہ اوپر دیکھ چکے ہیں کہ اسلام نے انسانی کمال اور فضیلت کے اُصول کو تسلیم کیا اور اس کی ذات کو تخلیق اقدار کا سرچشمہ ٹھیرایا۔ چونکہ انسان کائناتِ ہستی کا بلند ترین مظہر تھا اِس لئے اس کو زمین پر نیابت الٰہی کی ذمہ داری سونپی گئی۔ در اصل اقبال کا "انسانِ کامل" کا تصوّر اس کے خلافت الٰہیہ کے اسلامی تصور پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ بعض اسلامی مفکرین کے ذہنی روایات کے سرمایہ سے بھی اس نے استفادہ کیا ہے۔ محی الدین ابن عربی اور عبد الکریم جیلی نے "انسان کامل" کے تصور پر بحث کی ہے۔ جیلی نے اپنی کتاب "الانسان الکامل فی معرفتہ الاواخر والاوائل" میں یہ خیال پیش کیا ہے کہ انسان بجائے خود ایک عالم ہے جو خدا اور فطرت دونوں کا مظہر ہے۔ انسانی ہستی ذاتِ باری کی خارجی شکل ہے۔ بغیر انسانی وجود کے ذاتِ مطلق اور کائنات فطرت میں رابطہ نہیں قائم ہو سکتا۔ انسان ان دونوں وحدتوں میں اتصالی کڑی کا حکم رکھتا ہے۔ "انسان کامل" تخلیق کائنات کا اصلی مقصد ہے۔ ذات انسانی کے توسط سے ذاتِ مطلق خود اپنا مشاہدہ کرتی ہے اس لئے کہ سوائے اس کے کسی اور مخلوق میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ صفات الٰہیہ کی مظہر بن سکے۔ حضرت رسول کریم محمدؐ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے "انسان کامل" کا اعلیٰ ترین نمونہ دنیا کے لئے پیش کر دیا۔ آپ کی سیرت پاک انسان کے لئے مشعل ہدایت ہے جس کی روشنی میں چل کر وہ حیات کے مراتب عالیہ پر فائز ہو سکتا ہے۔ حقیقت محمدؐی ہر زمانہ میں مختلف ناموں اور لباسوں

تحت جلوہ گر ہوتی ہے۔ اقدارِ حیات کا قوی اور گہرا اثبات اس کی ذات سے ہوتا رہتا ہے۔ اگر اقدارِ حیات کی تخلیق کا سلسلہ جاری نہ رہے تو تمدن سکونی اور جامد ہو جائے۔

عبدالکریم جیلی کا عقیدہ تھا کہ باوجود نیابت الٰہیہ کی اہلیت رکھنے کے انسان ذاتِ باری کی شانِ سرمدیت میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اس نے ذاتِ الٰہی کی ماورائیت کو بھی تصورِ اسلامی کے مطابق برقرار رکھا ہے۔ بعض صوفیا کے مثل وہ عقیدہ حلول کا قائل نہ تھا۔ اس کے نزدیک "انسانِ کامل" یا مردِ مومن کی زندگی جو آئینِ الٰہی کے مطابق ہوتی ہے فطرت کی عام زندگی میں شریک ہو جاتی ہے اور اشیاء کی حقیقت کا راز اس کی ذات پر منکشف ہو جاتا ہے۔ اس منزل پر پہونچ کر انسانِ کامل عرض کی حدود سے نکل کر جوہر کے دائرہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ اُس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اس کا کلام خدا کا کلام اور اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے[1]۔ اقبال نے اسی خیال کو "بالِ جبریل" میں یوں پیش کیا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ — غالب و کار آفریں، کار کشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد بندہ مولیٰ صفات — ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز[2]

---

[1] ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء ص ۱۵۰

[2] مولانا روم فرماتے ہیں:-

مردِ خدا شاہ بود زیرِ دلق — مردِ خدا گنج بود در خراب
مردِ خدا نیست ز باد و ز خاک — مردِ خدا نیست ز نار و ز آب
مردِ خدا آں سوئے کفر است و دیں — مردِ خدا را چہ خطا و صواب

باقی بر صفحہ ۱۵۶

اپنے نفس میں فطرت کی تمام قوتوں کو مرتکز کرنے سے مرد مومن میں تسخیر عناصر کی غیر معمولی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کی بدولت وہ اپنے تئیں نیابت الہٰی کا اہل ثابت کرتا ہے۔ اس کی ایک نظر افراد کے افکار میں زلزلہ ڈال دیتی اور اقوام کی تقدیر میں انقلاب پیدا کر دیتی ہے۔ قدیم اور جدید تاریخ اس قسم کی مثالوں سے خالی نہیں ہے۔

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا　　نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

اقبال کے "انسان کامل" کے تصور کو اکثر لوگوں نے غلط سمجھا اور اس کو نیٹشے کے "فوق البشر" کے مماثل قرار دیا ہے۔ در اصل ان دونوں کے تصورات میں بنیادی فرق ہے۔ اقبال کا کامل انسان اخلاق فاضلہ کا نمونہ ہے اور اپنی زندگی میں اعلیٰ اقدار کی تخلیق کرتا ہے۔ برخلاف اس کے نیٹشے کا "فوق البشر" کسی اخلاق کا قائل نہیں اس کے نزدیک رزم حیات میں نیکی نہیں بلکہ قوت درکار ہے تاکہ کمزوروں پر غلبہ حاصل کیا جا سکے۔ اقبال کا "انسان کامل" بلاشبہ سخت کوشی، جد و جہد، خواہش

(بقیہ صفحہ گزشتہ) دوسری جگہ بصراحت فرماتے ہیں:-

پس بصورت آدمی فرع جہاں　　در صفت اصل جہاں را این بدان
ظاہرش را پشہ آرد بہ چرخ　　باطنش باشد محیط ہفت چرخ

جانہا در اصل خود عیسیٰ دم اند　　یکزماں زخم اند و دیگر مرہم اند
گر حجاب از جانہا بر خاستے　　گفت ہر جانے مسیح آساستے

مولینا کے اس شعر کی طرف بھی اقبال کے ہاں متعدد جگہ اشارہ ملتا ہے۔

بہ زیر کنگرۂ کبریاش مردانند　　فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

خطرات اور مقاصد آفرینی سے اپنی خودی کو مکمل کرے گا اور اس طرح عناصر فطرت پر قابو حاصل کرے گا۔ لیکن اس کی خودی کی جدوجہد اخلاقی قوانین کے حدود کے اندر رہ کر ہوگی نیٹشے کا "فوق البشر" اخلاقی خوبیوں کو کمزوری پر محمول کرتا اور خیر و شر کو محض اضافی حیثیت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک قوی شخص ہی نیکوکاری کا اعلیٰ نمونہ پیش کر سکتا ہے۔ عدل و مساوات بقائے اصلح کے اصول کے خلاف ہیں وہ دراصل بقائے اصلح کے بجائے بقائے اقویٰ کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک عزم قوت زندگی کا واحد مقصد اور اس کی حقیقی قدر (ویلو) ہے۔ عدل کی جگہ قوت و اقتدار کو، جو آقائی اخلاق کا جوہر ہے، انسانی مقدر کے فیصلہ کرنے کا پورا اختیار ہونا چاہیئے نیٹشے خدا کا منکر تھا۔ اس کے نزدیک انسان کی غلامانہ ذہنیت اس وقت تک دور نہیں ہو سکتی جب تک کہ خدا کے تصور کو دلوں سے مٹا نہ دیا جائے گا۔ نیٹشے کا قول تھا کہ "خدا مر گیا (نعوذ باللہ) تا کہ فوق البشر زندہ رہے۔"

نیٹشے کے تصورات مذہب و اخلاق کے خلاف اقبال کا انسان کامل یا مردِ مومن قوت کے ساتھ ایمان کا بھی قائل ہے اور ایمان و یقین اس کی زندگی کا اعلیٰ ترین جوہر ہے۔ اسی ایمان کی بدولت وہ رزم حیات میں کامرانی حاصل کرتا ہے۔ اس کی جدوجہد اخلاقی اقدار کی پابند ہے۔ اقبال کے نزدیک عدل، مساوات اور اخلاقی جذبات کے بغیر کوئی مستحکم معاشرہ وجود میں نہیں آسکتا اور معاشرہ کے بغیر انسان اعلیٰ صفات نہیں حاصل کر سکتا۔ معاشرہ ہی خودی کی جدوجہد کا میدان ہے اقبال جسمانی قوت کو منتہائے اعمال نہیں سمجھتا، بالخصوص اس وقت جب کہ وہ کسی اخلاقی قانون کی پابند نہ ہو۔ اس کے برعکس وہ انسان کی روحانی اور اخلاقی قوت کو

سراہتا ہے کہ یہی اس کا طغرائے امتیاز ہے۔ اسی کی بدولت وہ جذب و تسخیر کی قوتوں کو موثر اور پائدار طریقہ پر بروئے کار لا سکتا ہے۔ اقبال کا "انسان کامل" کا نصب العین یہ ہے کہ اس کی ذات میں جلالی اور جمالی صفات کی موزوں ترکیب موجود ہو اور وہ سوز و ساز زندگی کا رمز شناس ہو۔ اس کے تن محکم میں درد آشنا دل ہوگا جیسے کہسار کے پہلو میں جوئے خوش خرام جس کی سیرت میں سخت کوشی اور نرمی کی آمیزش ہوتی ہے۔ جب اس کا گزر چمن اور سبزہ زار میں ہوتا ہے تو نغمہ خوانی کرتی ہوتی چلتی ہے۔ اور جب سامنے چٹانوں سے ٹکرا کر اپنی راہ نکالنی پڑتی ہے تو وہ تند و تیز بن جاتی ہے۔

مصاف زندگی میں سیرت فولاد پیدا کر — شبستان محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا
گزر جا بن کے سیل تند رو کوہ و بیاباں میں — گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

"انسان کامل" اپنی سعی و عمل اور ضبط نفس کے مرحلوں سے گزر کر نیابت الٰہی کی ذمہ داریاں قبول کرتا ہے اور عناصر پر اپنی حکمرانی کا سکہ جماتا ہے۔

نائب حق در جہاں بودن خوش است — بر عناصر حکمراں بودن خوش است
نائب حق ہمچو جان عالم است — ہستی او ظل اسم اعظم است
فطرتش معمور و می خواہد نمود — عالمے دیگر بیارد در وجود
چوں عنان گیر د بدست آں شہسوار — تیز تر گردد سمند روزگار

"انسان کامل" کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے اعجاز عمل سے تجدید حیات کرتا ہے۔ اس کی فکر زندگی کے خواب پریشاں کی نئی تعبیر پیش کرتی ہے۔ وہ پرانی اصطلاحوں کو نئے معنی پہناتا اور حقایق کی نئی توجیہہ پیش کرتا ہے۔

وہ تاریخ کی تخلیقی رو کو اپنے حسب منشاء جدھر چاہتا ہے موڑ دیتا ہے۔ وہ جان عالم اور جمیع موجودات کا خلاصہ ہے۔ اقبال نے اس کی ذات کو "سوار اشہب دوران" اور "فروغ دیدۂ امکان" سے تشبیہہ دی ہے اور اس کی ذات سے ایجاد و تسخیر کی بڑی بڑی امیدیں وابستہ کی ہیں[1]

اے سوار اشہبِ دوراں بیا　　اے فروغ دیدۂ امکاں بیا
رونق ہنگامۂ ایجاد شو　　در سواد دیدہ ہا آباد شو
شورش اقوام را خاموش کن　　نغمۂ خود را بہشت گوش کن
ریخت از جور خزاں برگ شجر　　چوں بہاراں برریاض ما گزر
نوع انساں مزرع و تو حاصلی　　کاروان زندگی را منزلی

"انسان کامل" کے جلوہ کے لئے ستاروں کی آنکھیں صدیوں وقف انتظار رہتی ہیں جب کہیں اس کا ظہور ہوتا ہے

تو کیستی ز کجائی، کہ آسمان کبود　　ہزار دیدہ براہ تو از ستارہ کشود

نرگس ہزاروں سال اپنی بے نوری کا ماتم کرتی ہے تب کہیں چمن میں صاحب نظر پیدا ہوتا ہے۔

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے　　بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

---

[1] انسان کامل کی تلاش کے متعلق مولانا روم فرماتے ہیں

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر　　کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہان سست عناصر دلم گرفت　　شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما　　گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

حیاتِ اجتماعی جس طرح گوہر اپنی آب و تاب کے لئے صدف کا محتاج ہے اسی طرح انسانی خودی اپنی پوری ترقی اور کمال کے لئے نظم اجتماعی کی محتاج ہوتی ہے بعض مفکروں نے انفرادی انا اور عمرانی انا میں فرق کیا ہے[1]۔ ان میں سے اکثر وہ ہیں جو انفرادیت کے فلسفہ کے حامی ہیں۔ لیکن اقبال باوجود انفرادیت کا حامی ہونے کے اجتماعیت کا بھی قائل ہے کہ بغیر اس کے زندگی کی ساری صلاحیتیں رائگاں جاتی ہیں! انفرادیت پسندوں میں کانٹ، فشٹے اور برگسوں کے نزدیک عمرانی زندگی کی بنا اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ شعور ذات اپنے تئیں مکان بسیط میں پھیلاتا ہے۔ لیکن اس مکانی اور عمرانی انا کے علی الرغم خالص انفرادی انا موجود رہتا ہے اور وہی اخلاق و اقدار کا منبع ہے۔ انفرادی انا نہایت گہرا اور پُر اسرار ہوتا ہے۔ احساس و ادراک انفرادی انا کے باہر وجود نہیں رکھ سکتے۔ انفرادی انا ہمارے وجود کا مخفی حصہ ہے جس تک کسی دوسرے کی رسائی ممکن نہیں۔ وہ جماعتی زندگی سے الگ تھلگ کافی بالذات موجود رہتا ہے اور ہماری اصلی زندگی اُسی سے عبارت ہے۔ سوسائٹی فطرت کی طرح مکانی چیز ہے حالانکہ زندگی کا جوہر حقیقتِ زمانی میں پوشیدہ ہے جو ہمارے نفس سے جدا نہیں۔ برگسوں کا خیال ہے کہ عمرانی زندگی ہمارے حقیقی وجود سے باہر ایک مصنوعی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اسی لئے ہمارا تعلق اس کے ساتھ ظاہری اور کمزور ہوتا ہے۔ ہم اگرچہ سوسائٹی کے باہر زندگی نہیں بسر کر سکتے لیکن ہماری اصلی زندگی تو وہی ہے جس کا شعور ہماری ذات کے علاوہ اور کسی کو قریب سے نہیں ہو سکتا۔ تغیر و دوران کا تعلق انفرادی احساس سے ہے جو ہر لمحہ نفس کی گہرائیوں میں وقوع پذیر ہوتا رہتا ہے اور چونکہ تغیر و دوران اصلی حقائق ہیں اس لئے فرد ہی

ان کا حامل ہو سکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ برگسوں کا استدلال بہت قوی ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انفرادی احساس جو حقیقت کا حامل ہوتا ہے سوسائٹی میں پنپتا اور پرورش پاتا ہے۔ فرد بغیر تمدن کے مکمل فرد نہیں بنتا۔ ذمہ داری اور فرض کا احساس تمدن کی بنا ہے۔ بغیر اخلاقی اقدار کے تعین کے زندگی کا خواب کبھی شرمندۂ معنی نہیں ہو سکتا۔ دوسرے انسانوں اور فطرت کے ساتھ تعلق کے بغیر شعور ذات پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ اگر خود شعور ذات کو آپ معروضی طور پر سمجھنے کی کوشش کریں تو سوسائٹی کے وجود سے چشم پوشی ممکن نہیں۔ باوجود فلسفۂ خودی کے علم بردار ہونے کے اقبال اجتماعی زندگی کی ضرورت محسوس کرتا ہے

وجود افراد کا مجازی ہے ہستی قوم ہے حقیقی   فدا ہو ملت پہ یعنی آتش زن طلسم مجاز ہو جا

اسی خیال کی مزید تشریح وہ اپنے ایک لکچر میں اس طرح کرتا ہے۔

"فرد فی نفسہٖ ایک ہستیٔ اعتباری ہے" یا یوں کہئے کہ اس کا نام ان مجردات عقلیہ کی قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر عمرانیات کے مباحث کے سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی اور آنی لمحہ کے ہے۔ اس کے خیالات، اس کی تمنائیں، اس کا طرز ماند و بود، اس کے جملہ قوائے دماغی و جسمانی بلکہ اس کے ایام زندگانی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہوتی ہے جس کی حیات اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی مظہر ہے۔ فرد کے افعال کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ بر سبیل اضطرار و بلا ارادہ کسی ایک خاص کام کو جو جماعت کے نظام نے اس کے سپرد کیا ہے انجام دیتا ہے۔۔۔ قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے۔

یہ خیال کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ یہ اپنے موجودہ افراد کا محض ایک مجموعہ ہے اصولاً غلط ہے اور اسی لئے تمدن و سیاسی اصلاح کی تمام وہ تجاویز جو اس مفروضہ پر مبنی ہوں بہت احتیاط کے ساتھ نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے۔ اس کی ماہئیت پر اگر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ غیر محدود و لامتناہی ہے اس لئے کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حد نظر کے فوری منتہا کے پرلی طرف واقع ہیں لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے زیادہ اہم جزو متصور ہونے کے قابل ہیں" (ملت بیضا پر عمرانی نظر)

فرد اور جماعت مندرجہ بالا تحریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ اقبال فرد کو جماعتی زندگی کی اخلاقی اقدار کا تابع دیکھنا چاہتا ہے کہ بغیر اس کے تمدن محال ہے اس کو اس بات کا پوری طرح احساس ہے کہ فرد کی شخصیت جو ایک بے بہا جوہر ہے، عمرانی ماحول کے بغیر آب و تاب نہیں حاصل کر سکتی۔ اور خودی کی پرورش جو حاصل حیات ہے، ملت کے وسیع لیکن موثر ضبط و آئین کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے ضرور ہے کہ فرد کے قوائے جسمانی و روحانی اجتماعی زندگی کے مقاصد کے لئے وقف ہونے چاہیں جن کی خاطر وہ زندہ رہتا ہے۔

افراد جلد جلد مٹنے والے ہیں لیکن قومیں اپنی آیندہ نسلوں کے ذریعہ اپنی زندگی کو دائمی بنا لیتی ہیں۔ ان کی زندگی غیر محدود ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو اقبال نے "رموز بیخودی" میں استعارہ و تشبیہ کی زبان میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ باوجود گل و نسترن کے مرجھا جانے کے فصل بہاران باقی رہتی ہے، گوہروں کی

کان میں سے اگر دو ایک گوہر نکل جائیں تو اس پر کچھ اثر نہ پڑے گا اور نہ اس میں کسی قسم کی کمی محسوس کی جائے گی؛ خمِ ایام میں سے روز و شب کے اَن گنت جام پے بہ پے میخواران حیات کو ملتے ہیں لیکن وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے؛ اسی طرح ملت کی تقویم فرد کی تقویم سے جداگانہ ہے اور اس کی مرگ و حیات کا قانون بھی مختلف ہے۔

فصل گل از نسترن باقی تر است — از گل و سرو سمن باقی تر است
کان گوہر پرورے گوہر گرے — کم نہ گردد از شکست گوہرے
صبح از مشرق ز مغرب شام رفت — جام صد روز از خم ایام رفت
بادہ ہا خوردند و صہبا باقی است — دوش ہا خوں گشت و فردا باقی است
ہم چناں از فردہائے بے سپر — ہشت تقویم امم پائندہ تر
در سفر یار است و صحبت قائم است — فرد رہ گیر است و ملت قائم است
ذات او دیگر صفاتش دیگر است — سنت مرگ و حیاتش دیگر است
فرد برخیزد ز مشت خاک ما (?) فرد پرشفت و ہفتاد است و بس — قوم را صد سال مثل یک نفس

ایک تو ہم انفرادی مقاصد کے حصول کے لئے سعی و جہد کرتے ہیں اور دوسرے اہم عالمگیر مقاصد تک جماعتی زندگی کے توسط سے پہونچتے ہیں جن کی بدولت ہمارا عمل بامعنی بنتا ہے۔ ہمارے عزائم اور عمل کے نتائج ہی سے اخلاقی اقدار پیدا ہوتی ہیں جن سے زندگی کو توازن و ہم آہنگی نصیب ہوتی ہے۔ جب تک افراد میں ایثار اور خود فراموشی کا جذبہ پیدا نہ ہو اس وقت تک نہ صرف یہ کہ وہ انسانی فرائض کی انجام دہی میں قاصر ہوں گے بلکہ ذاتی مسرت سے بھی محروم رہیں گے۔ یہ اقبال کا جماعتی زندگی کا تصور ہے جسے وہ "بے خودی" سے تعبیر کرتا ہے خودی اور

بے خودی میں جب تک ہم آہنگی نہ پیدا ہو اس وقت تک انسانی زندگی کا مجموعہ اور بار آور نہیں ہو سکتی۔

اقبال کے تصور خودی کی طرح اس کا تصور بے خودی یا اجتماعیت بھی اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہے۔ اس نے ان رجحانات کی تشریح و تفسیر کی ہے جو اسلامی تہذیب میں ہمیشہ سے موجود رہے ہیں۔ کبھی دھیمے پڑ گئے اور کبھی خوب نمایاں ہوئے لیکن رہے ہمیشہ موجود۔ اقبال کے فلسفۂ اجتماعی کا نچوڑ یہ ہے کہ انسان آئین ملت کے مطابق عمل کر کے اور خودی سے گزر کر انسانیت کے اعلیٰ مقاصد کے لئے اپنی جان کھپا دے۔ زندگی کا کمال اس سے بڑھ کر کوئی نہیں ہو سکتا، اور زندگی بامعنی سوائے اس کے اور کسی طور پر نہیں بن سکتی۔ یہ سچ ہے کہ کائنات مدرکہ کی اعلیٰ ترین قدر و قیمت فرد کے شعور ذات میں پوشیدہ ہے لیکن یہ شعور اس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتا جب تک کہ فرد اپنے تئیں ملت سے وابستہ نہ کرے اور زندگی کے مقاصد ارتقا کی اپنے ذات سے تکمیل نہ کرے۔ زندگی کے یہ مقاصد ارتقا اخلاقی اقدار سے علیٰحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔

فرد را ربط جماعت رحمت است — جوہر او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش — رونق ہنگامۂ احرار باش
فرد می گیرد ز ملت احترام — ملت از افراد می یابد نظام[1]

---

[1] قیام جماعت اور استحکام مرکز کی تاکید حدیثوں میں آئی ہے جیسے یداللہ علی الجماعۃ (اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے) من شذ شذ فی النار (جو جماعت سے علیٰحدہ ہوا وہ علیٰحدہ ہو کر جہنم میں جائے گا) حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے:۔ ایاکم والتفرقہ فان من الناس للشیطان کما ان الشاذ من الغنم للذئب۔ (تفرقہ سے بچو کہ بچھڑا ہوا آدمی شیطان کا حصہ ہے۔ جس طرح بچھڑی ہوئی بکری بھیڑیئے کا حصہ ہوتی ہے)

انفرادیت پسند فلاسفہ کہتے ہیں کہ آدمی کی سب سے بڑی خصوصیت اس کی جدت پسندی ہے۔ چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں میں انسان کے مقابلے میں اجتماعی احساس زیادہ قوی ہوتا ہے لیکن وہ انفرادی شعور سے محروم ہوتی ہیں اگر انسانی جماعت کی تنظیم چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں کے مثل کی جائے تو ضرور ہے کہ انسانی انفرادیت اور شعور ذات خود بخود فنا ہو جائے۔ اس لئے کہ اس میں ایجاد و ترقی کے لئے کوئی موقع نہیں نظم وضبط کے اعتبار سے یہ تنظیم چاہے کتنی اعلیٰ درجہ کی کیوں نہ ہو لیکن ایسی جماعت کوئی تخلیقی کام نہیں انجام دے سکے گی۔ انسانی تنظیم نظم وضبط کے ساتھ ترقی بھی چاہتی ہے جو ہمیشہ اعلیٰ قسم کے افراد کی سعی و ایجاد کا نتیجہ ہوا کرتا ہے جو خلقی تقیدات سے اپنے تئیں آزاد اور بلند کر لیتے ہیں۔

تاریخ بتاتی ہے کہ سوسائٹی کی ساری ترقی کا دارو مدار انفرادی شعور اور انفرادی سعی وعمل کا رہین منت رہا ہے۔ اکثر اوقات خود جماعتوں کی سعی وجہد انفرادی جدت وحوصلہ پر منحصر ہوتی ہے۔ اُپج اور جدت طرازی خالص انفرادی صلاحیت ہے۔ جماعت تخلیق نہیں کر سکتی۔ زیادہ سے زیادہ جو وہ کر سکتی ہے تقلید ہے بالعموم انفرادی جدت طرازی کے نتائج اجتماعی نوعیت اختیار کر لیتے ہیں۔ سائنٹفک ایجاد پہلے ایک شخص کرتا ہے، بعد میں یہ ایجاد اپنے اثرات و نتائج کے اعتبار سے اجتماعی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ اسی طرح تمدنی اقدار کی تخلیق بھی افراد کرتے ہیں جن کی اشاعت پوری جماعت میں ہو جاتی ہے۔ مجرد اور غیر مشخص معاشرہ نے جو افراد کا مجموعہ ہے، آج تک نہ کوئی سائنٹفک چیز ایجاد کی اور نہ کسی تمدنی قدر کی تخلیق کی۔ انفرادیت پسندوں کے نزدیک فرد ہر چیز کا پیمانہ اور معیار ہے اور زندگی کی اقدار کا

تعین اسی کی ذات سے وابستہ ہے۔ افراد جس طرح اپنے تعلقات کو مربوط و مرتب کریں گے انھیں کے تحت سوسائٹی کی شکل پیدا ہو گی۔ افراد ہی وہ معین مرکز ہوتے ہیں جن کے ارد گرد اجتماعی تصورات و جذبات جمع ہوتے ہیں۔

اس کے جواب میں اجتماعیت پسند کہتے ہیں کہ فرد کی شخصیت عمرانی ماحول میں نشو و نما پاتی ہے اور اس کا مکمل اظہار جماعت ہی میں اور جماعت ہی سے ممکن ہوتا ہے۔ اس کے جملہ قوائے ذہنی و روحانی اس مخصوص جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچہ میں ڈھلے ہوئے ہوتے ہیں جس میں بخت و اتفاق نے اس کو پیدا کر دیا ہو۔ اگر وقت نظر سے دیکھا جائے تو انفرادی اور اجتماعی زندگی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ فرد کے تمام اعمال جن کی قدر و قیمت ہوتی ہے وہی ہوتے ہیں جو عمرانی نوعیت رکھتے ہوں۔ خود نیکی اور بدی کوئی تجریدی وجود نہیں رکھتیں بلکہ تجربہ و عمل سے عبارت ہوتی ہیں۔ ان کے اثرات عمرانی ہوتے ہیں بعض کا تو یہ دعویٰ ہے کہ انفرادی اعمال کو ہم اس وقت تک تعین کے ساتھ بیان نہیں کر سکتے جب تک ان پر اجتماعی اقدار کا اطلاق نہ کیا جائے

گوناگوں اجتماعی تعلقات فرد کی نشو و نما کے ضامن ہوتے ہیں، اس کی صلاحیتیں ان کی بدولت اُبھرتی ہیں۔ در اصل ہم ایسے تجریدی فرد کا تصور تک نہیں کر سکتے جو اجتماعی زندگی سے قطعاً بے نیاز ہو۔ انسانی شعور ذات بھی ان عمرانی موثرات کا نتیجہ ہوتا ہے جو عقل، جذبہ یا ارادہ کی شکل میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

انسانوں اور حیوانوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اول الذکر اپنے فطری ماحول کے ساتھ عمرانی ماحول پیدا کرنے پر مجبور ہے جس سے وہ متاثر اور جس پر وہ

اثر انداز ہوتا ہے۔ انسان کی زندگی پر ان تعلقات کا اثر پڑنا لازمی ہے جو وہ سوسائٹی کے دوسرے ارکان کے ساتھ رکھتا ہے۔ ان تعلقات کی گوناگونی، ان کی وسعت اور ان کی معنوی تنظیم سے شعور کی گہرائیوں پر اثر پڑتا ہے اور انسان کی تخلیقی استعداد کی بے پناہ قوتوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ ارسطو کا انسان کی نسبت یہ کہنا کہ وہ ایک "عمرانی حیوان ہے" بالکل درست ہے، آج بھی اتنا ہی درست ہے جتنا ہزارہا سال قبل درست تھا۔ انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ رہ کر اپنی شخصیت کو تکمیل کر سکتا ہے۔ بغیر عمرانی ماحول کے انسان کی زندگی کی تکمیل اور اس کے جوہر اصلی کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ جس طرح موج کا وجود دریا کے وجود کا رہین منت ہوتا ہے اسی طرح فرد کا تصور ہم بغیر ملت کے نہیں کر سکتے۔

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں   موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

در اصل انسان میں خود غرضی اور بے غرضی دونوں کے عناصر ملے جلے ہوتے ہیں۔ اس باب میں انسان خود اپنے آپ سے نبرد آزما رہتا ہے۔ انسان کی سب سے بڑی کوتاہی یہ رہی ہے کہ وہ اپنے فکر و عمل کی صحیح اور موزوں حد بندی نہیں کر سکتا۔ کبھی ایک طرف جھک جاتا ہے اور کبھی دوسری طرف۔ انفرادی حقوق کا جب بہت زیادہ خیال رکھا جاتا ہے تو جماعتی زندگی کے تقاضے پس پشت ڈال دیئے جاتے ہیں اور کبھی جماعت زیادہ قوت حاصل کر لیتی ہے تو فرد کو ابھرنے اور اپنی صلاحیتیں بروئے کار لانے کا موقع باقی نہیں رہتا۔ وہ جماعت کے مصنوعی شکنجوں میں ایسا جکڑا جاتا ہے کہ اس کی فطری جدت اور اُپج فنا ہو جاتی ہے۔

اس کی مثال ہمیں یورپ کے ازمنۂ وسطیٰ کے تمدن میں ملتی ہے جبکہ

جماعت ہی اس بات کا تعین کرتی تھی کہ فرد کس طرح اپنی روزی کمائے، کس طرح حکومت و کلیسا کی اطاعت کرے، کن کن رسموں کو برتے اور کن لوگوں سے کس طرح کا تعلق رکھے۔ اس تمدن میں فرد کلیتہً جماعت کا تابع تھا۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد سے اس کے خلاف ردعمل شروع ہوا اور صنعتی انقلاب کے وقت اس کا پوری قوت کے ساتھ اظہار ہوا اور سرمایہ داری کی جدید تہذیب نے جنم لیا۔ اس جدید تہذیب نے انسان کو پاپا اور شہنشاہ کی غلامی سے نجات دلا کر اس کے پاؤں میں سرمایہ داروں کی بنائی ہوئی سنہری زنجیریں ڈال دیں یہ تہذیب آزادی کے نشہ میں ایسی چور ہوئی کہ اجتماعی زندگی کے دائمی آئین اس کی نظروں سے اوجھل ہو گئے۔ انسان کی آزادیاں اس کی مصیبت کا سبب بن گئیں اس لئے کہ وہ فطری حدود سے متجاوز ہو گئیں۔

موج کو آزادیاں سامان شیون ہو گئیں ۔۔۔ دہر میں عیش دوام آئین کی پابندی سے ہے

اقبال اگرچہ شعور ذات اور حریت کے اصول کا علمبردار ہے لیکن دوسرے انفرادیت پسند مفکروں کے برخلاف وہ اپنے تصورات کے منطقی حدود سے اپنے دینی اور شاعرانہ وجدان کے سہارے بچ کر نکل جاتا ہے۔ انفرادیت پسندی کے ڈانڈے عمرانی اور سیاسی نقطۂ نظر سے نراج سے جا کر مل جاتے ہیں۔ چنانچہ نٹشے کا فلسفۂ خودی عدل و مساوات کے اخلاقی اقدار اور مملکت و معاشرت کی ذمہ داریوں کو ڈھکوسلا بتاتا ہے۔ نٹشے کی یہ نراجیت اس کے تصور حیات کا لازمی اور منطقی نتیجہ تھا۔ انفرادیت کا قائل انتہائی حریت چاہتا ہے کیونکہ اس کے بغیر فرد کی تکمیل ذات ممکن نہیں۔ اقبال نے بھی خودی کی پرورش کے لئے حریت کو

ضروری قرار دیا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ اجتماعی ضبط و آئین اور مساوات کا بھی قائل ہے جس کے بغیر فرد کی صلاحیتیں بروئے کار نہیں آسکتیں۔ بادی النظر میں حریت و مساوات کے اصول ایک دوسرے کی ضد معلوم ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ اگر ان اصول کا اطلاق محض خارجی اور عقلی طور پر کیا جائے گا تو یقیناً ان میں تصادم پیدا ہوگا لیکن اگر ان کی اصلی روح پیش نظر ہو تو ان کا تناقض دور کیا جا سکتا ہے۔

حریت اور مساوات کے اصولوں کا تصادم ہمیں یورپ کے موجودہ تمدن میں صاف نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو جمہوریت کے ادارے اس بات پر مُصر ہیں کہ افراد کو بلا کسی روک ٹوک اور مزاحمت کے اپنی قابلیت استعمال کرنے کا موقع ملے اور دوسری طرف معاشرہ اور مملکت کا وہ تصور ہے جو زندگی پر کلیتہً حاوی ہو کر فرد کی شخصیت کو جماعت میں بالکل گم کر دینا چاہتا ہے۔ اوّل الذکر کا نتیجہ سرمایہ داری کی تہذیب ہے جو مادی اور اخلاقی حیثیت سے فرد کو بالکل آزاد چھوڑ دیتی ہے کہ جو چاہے کرے اور جس رستے پر جی چاہے چلے۔ یہ تہذیب معاشی نقطۂ نظر سے فرد کے اثبات خودی کی تکمیل چاہتی اور پیدائش دولت کی سب راہوں کو جماعتی رکاوٹوں سے محفوظ رکھتی ہے۔ یہ امر مسلّم ہے کہ جدید سرمایہ داری کا سنگ بنیاد انفرادیت پسندی کا فلسفۂ حیات ہے جس کی بدولت یورپ میں قرون وسطیٰ کے اداروں کو فنا کر کے زندگی کی نئی تشکیل عمل میں آئی اور جس کی رُو سے فرد کو کافی بالذات اور جماعت کو اس کا تابع تصور کیا گیا۔ اس کا ردعمل اس وقت ان ہمہ گیر (ٹوٹلی ٹیرین) مملکتوں کا تصورِ حیات ہے جو فرد کو جماعت کے اغراض و

مقاصد کا مکمل طور پر تابع بنانا چاہتا ہے اور جس کے نزدیک فرد کی زندگی بجائے خود کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ وہ صرف اس وقت با معنی بنتی ہے جب کہ وہ اجتماعی مقاصد کے لئے وقف ہو۔

جس طرح تنہا فرد کے وجود کا ہم تجربہ نہیں کر سکتے اس لئے کہ وہ محض تجرید ہے، اسی طرح افراد سے الگ جماعت کا تصور ممکن نہیں۔ زندگی انفرادی حیثیت بھی رکھتی ہے اور اجتماعی حیثیت بھی۔ فرد اور جماعت کے تضاد میں ہم آہنگی پیدا کرنا بادی النظر میں ناممکن سا معلوم ہوتا ہے لیکن اقبال نے اپنے مخصوص تصور حیات کی ترجمانی کرتے ہوئے اس تضاد کو بڑی خوبی سے رفع کر دیا ہے۔ اس نے انفرادی حریت اور جماعتی آئین کے ظاہری منطقی تضاد میں، جو حقیقت میں تضاد نہیں، اپنی بصیرت اور وجدان سے وحدت معنوی پیدا کر دی۔ اقبال فرد کو ملت کے لئے اور ملت کو فرد کے لئے ضروری قرار دیتا ہے

در جماعت فرد را بینیم ما ۔۔۔۔ از چمن او را چو گل چینیم ما
فطرتش وارفتۂ یکتائی است ۔۔۔۔ حفظ او از انجمن آرائی است

فرد جب اپنے تئیں آئین و ضبط ملت کا پابند بنا لیتا ہے اور غیر خود کی خدمت کو اپنا نصب العین بناتا ہے تو اس وقت اپنے وجود کے بلند ترین مقام تک پہونچتا ہے۔ آدمی انسان اس وقت بنتا ہے جب وہ اپنی ذات کو ایسے مقاصد سے وابستہ کرے جو خود اس کے وجود سے بلند تر ہوں۔ انسانی مسرت و کامجوئی کا راز خود غرضی اور نفس پرستی میں نہیں بلکہ ایسے نصب العین کے حصول کی تلاش و جستجو میں مضمر ہے جو اپنی ذات کے سوا دوسروں کی بھلائی سے

تعلق رکھتا ہو۔ مخلوق کی عام زندگی کے سوز و ساز میں شریک اور ایسی اقدار حیات کی تخلیق میں ممد و معاون ہونا جن سے اجتماعی مفاد وابستہ ہو حقیقی اخلاقی زندگی ہے۔ فرد اور جماعت کا تعلق ایک قسم کا زندہ عضوی (آرگینک) تعلق ہے۔ فرد اپنے آپ کو اگر چاہے بھی تو جماعت سے علیحدہ نہیں کر سکتا جس طرح درخت کی جڑیں زمین سے غذا لیتی ہیں اُسی طرح فرد کی زندگی کی جڑیں جماعت میں پوشیدہ رہتی اور روحانی غذا حاصل کرتی رہتی ہیں۔ زندگی انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی۔ انفرادی وجود قابل احساس ہے۔ لیکن اجتماعی وجود کو ہم وجدان و تخیل کے ذریعہ سے محسوس کرتے ہیں۔ فرد کی تکمیل ذات سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے تعلقات کو جماعت کے ساتھ استوار کرے ورنہ وہ اس درخت کے مثل ہوگا جس کی جڑیں اُکھڑ گئی ہوں۔

تصور اور باطنی فکر کی دنیا میں چاہے انفرادی طور پر نجات ممکن ہو لیکن اخلاق کی دنیا میں نجات ہمیشہ اجتماعی ہوا کرتی ہے۔ انفرادیت کی وحدت میں جماعتی تعلقات کی اتنی گرہیں لگی ہوتی ہیں اور خودی غیر خود سے ایسی وابستہ و پیوستہ ہوتی ہے کہ اس کو جدا نہیں کیا جا سکتا۔ جس طرح فرد کے لئے فطری ہے کہ اپنے گروہ کی زبان میں بولے اسی طرح یہ ناگزیر ہے کہ اپنی جماعت کے اخلاقی اور روحانی ورثہ میں شریک ہو۔

عالم طبیعی کے ذروں کی طرح افراد ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے بلکہ روحانی تعلق میں منسلک ہوتے ہیں جو اخلاق کی بنیاد ہے۔ جس طرح مادی اجزا کی جوہری تحلیل ممکن ہے اس طرح انسانوں کی جوہری یا انفرادی تحلیل نہیں کی جا سکتی۔ نفسیات اور اخلاق میں اگر اس کی کوشش کی جائے گی تو وہ کبھی بھی کامیاب نہیں ہو سکتی۔

اعلیٰ جماعتی نظام کا مقصد بلند قسم کے اشخاص پیدا کرنا ہونا چاہیئے۔ انسانی ارتقا کا منتہا یہ ہے کہ فرد اور جماعت کے اقدار حیات میں ہم آہنگی پیدا کرے۔ جو تمدن اس مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے وہی زندگی کی گتھیوں کو اچھی طرح سلجھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

فرد و قوم آئینہ یک دیگر اند — سلک و گوہر کہکشاں و اختر اند
فرد تا اندر جماعت گم شود — قطرۂ وسعت طلب قلزم شود
در دلش ذوق نمود از ملت است — احتساب کار او از ملت است
در زبان قوم گویا می شود — بر رہ اسلاف پویا می شود
ہر کہ آب از زمزم ملت نخورد — شعلہ ہائے نغمہ در عودش فسرد
فرد تنہا از مقاصد غافل است — قوتش آشفتگی را مائل است
قوم با ضبط آشنا گردد اندش — نرم رو مثل صبا گردد اندش
پا بہ گل مانند شمشاد ش کند — دست و پابند و کہ آزادش کند

باہمی دلسوزی اور مشترک مفاد کے تانے بانے سے اجتماعی اخلاق بنتا ہے۔

ہر شخص جو کسی جماعت میں رہکر اپنی انفرادی زندگی کی توسیع چاہتا ہے وہ حقیقت میں ان تمام اجتماعی مساعی سے مستفید ہوتا ہے جو اس سے پہلے کی جا چکی ہیں اس لئے اس کا فرض ہے کہ وہ بھی مشترک بھلائی کے کاموں میں ہاتھ بٹائے اور جماعتی زندگی کی سطح کو تھوڑا بہت بلند کرنے میں ساعی ہو۔ لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ افراد اپنی جماعت کے ساتھ جذباتی اور روحانی تعلق قائم رکھیں۔ در اصل افراد کے شعور ہی سے ملت کا ربط پیدا ہوتا ہے۔ صالح جماعتی زندگی کا مقتضا ہے کہ

افراد یہ محسوس کریں کہ خود ان کی زندگی اس وقت تک ادھوری رہے گی جب تک کہ دوسروں کی مادی اور اخلاقی تکمیل کی راہ صاف نہ کی جائے۔ اس کے لئے ضرور ہے کہ جماعت کے مختلف ارکان میں گہرا جذباتی اور روحانی تعلق موجود ہو اور ان کی خواہشوں اور خیالوں میں اشتراک پایا جاتا ہو۔ منظم جماعت عبارت ہوتی ہے اس مشترک احساس سے جو اس کے افراد میں موجود ہوتا ہے اور جو نتیجہ ہوتا ہے ان کے تعاون و تعامل اور ہم ربطی کا۔ منظم جماعت فرد کی طرح اپنی خودی، اپنا انا رکھتی ہے جو اس کے اخلاق و اقدار کی کسوٹی ہوتا ہے اور جس پر وہ کھرے کھوٹے مفید غیر مفید اور حق و باطل کو پرکھتی ہے۔ اسی اجتماعی خودی کی بدولت یہ ممکن ہوا کہ باوجود افراد کے مٹتے رہنے کے ملت کا وجود باقی رہتا ہے اور اس کے اجتماعی اقدار نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ اجتماعی زندگی ماضی اور مستقبل کی آئینہ دار ہوتی ہے اور فرد کی سیرت میں اس کے خدوخال کا عکس صاف دیکھا جاسکتا ہے۔ جماعت ہی ماضی و مستقبل کو ایک دوسرے سے ملاتی ہے اس لئے کہ وہ خود دائمی ہوتی ہے۔

مایہ دار سیرت دیرینہ او رفتہ و آئندہ را آئینہ او

اصل استقبال و ماضی ذات او چوں ابد لا انتہا اوقات او

اس مضمون کی طرف اقبال نے اپنے لکچر میں اس طرح اشارہ کیا ہے۔

"مجموعی حیثیت سے اگر نوع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو ابھی پیدا نہیں ہوئے اس کے موجودہ افراد کے مقابلہ میں شاید زیادہ بدیہی الوجود ہیں۔ موجودہ افراد کی فوری اغراض ان غیر موجود نامشہود افراد کی اغراض کی تابع بلکہ ان پر نثار کردی

جاتی ہیں جو نسلاً بعد نسل بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ اقوام کے لئے سب سے زیادہ مہتم بالشان عقدہ فقط یہ عقدہ ہے (خواہ اس کی نوعیت تمدنی قرار دی جائے، خواہ اقتصادی، خواہ سیاسی) کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے۔ مٹنے یا معدوم ہو جانے کے خیال سے قومیں بھی ویسی ہی خائف ہوتی ہیں جیسے افراد کسی قوم کی مختلف عقلی یا غیر عقلی قابلیتوں اور استعدادوں کے محاسن کا اندازہ ہمیشہ اسی غایت الغایات سے کرنا چاہیئے (ملت بیضا پر عمرانی نظر)

جماعتی اقدار کے سبب سے افراد ایک سلسلہ میں منسلک اور کل کے اجزا کے طور پر باقی رہتے ہیں۔ بُعد مکانی یا انفرادی اغراض کے تصادم سے افراد میں جو علیحدگی پیدا ہوتی ہے وہ ملت کے جذباتی اور روحانی تعلق سے بڑی حد تک دور ہوتی رہتی ہے۔ جماعت جو ایک نفسیاتی حقیقت ہے اپنا اظہار دو طریقوں سے کرتی ہے۔ ایک تو افراد کی ذہنی کیفیات کے ذریعہ اور دوسرے تمدنی اداروں کے توسط سے جیسے زبان، ادب، فنون لطیفہ اور حکمیاتی ٹیکنک۔ ان مظاہر کی تبدیلیاں آئینہ ہوتی ہیں ان تغیرات کا جو جماعتی زندگی میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اور جن کے ذریعہ جماعتیں اپنی عمریں بڑھا لیتی ہیں۔ جب انفرادی شعور غیر خود کی خاطر خود شکنی کرتا ہے تو اخلاقی اقدار وجود میں آتی ہیں جن کی بدولت گلبرگ حیات چمن بن جاتا ہے۔ جماعتی انقلاب خود افراد کی زندگی کا ضامن ہوتا ہے۔

در جماعت خود شکن گردد خودی   تا ز گلبرگے چمن گردد خودی
عیشت از عیش غم تو از غمش   زندۂ از انقلاب هر دمش

اقبال کے نزدیک جس خوبی سے اسلامی تمدن میں فرد اور جماعت کے

تضاد کو رفع کیا گیا ہے اس کی مثال نہیں ملتی۔ اس کے علاوہ مادی اور روحانی زندگی کا اسلام میں جو امتزاج پیدا کیا گیا ہے وہ بجائے خود اس امر کا ضامن ہے کہ اسلامی تمدن ہر قسم کے جوکھوں میں پڑ کر اور نکھرے گا اور بڑے بڑے انقلابوں کے باوجود اپنی ہستی کو قائم رکھ سکے گا۔ انقلابوں کو جھیلنا جماعتوں کی قوت حیات پر دلالت کرتا ہے اور تغیرات سے عہدہ برا ہونا صرف اجتماعی اقدار ہی کی بدولت ممکن ہوتا ہے۔ ورنہ افراد کی زندگی تو بہت تھوڑی اور بہت بودی ہوتی ہے۔ اگر جماعتی زندگی کا تسلسل نہ ہو تو زندگی کے اُن زخموں کو پُر کرنے کا کوئی وسیلہ باقی نہ رہے جو ہر انقلاب کے جلو میں لازمی طور پر نمودار ہوا کرتے ہیں۔ نئے حالات سے مطابقت جماعتوں کو دوام بخشتی ہے۔ ملت بیضا نے اپنے اصول تمدن کے ذریعہ ربط و تنظیم کی ایسی بنا ڈالی جس کی بدولت اس میں لازوال قوت حیات پیدا ہو گئی۔ اس میں بدرجہ اتم یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ گر گر کر اُٹھ سکتی اور پست ہو کر سربلند ہو سکتی ہے۔ ہر انقلاب کے بعد اسلامی تہذیب نے اپنے تئیں از سرِ نو زندہ کیا اور پہلے سے بھی بڑھ کر آب و رنگ نکالا۔ ہمیں اس کی مثالیں اسلامی تاریخ کے ہر ورق پر ملتی ہیں۔ تاتاری حملے کی مثال بہت واضح ہے۔ تاتاری یورش کی بدولت کعبہ کو صنم خانہ سے پاسبان مل گئے۔

ہے عیاں یورش تاتار کے افسانہ سے
پاسبان مل گئے کعبہ کو صنم خانہ سے

باوجود مسلمانوں کے زوال و پستی کے اقبال ان کے مستقبل سے مایوس نہیں۔ وہ جانتا ہے کہ اس کشت ویران کو اگر ذرا سی نمی مل گئی تو وہ لہلہا اٹھے گا۔

نہیں ہے نا امید اقبال اپنے کشت ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اسی مضمون کی طرف "رموزِ بے خودی" میں اشارہ کرتے ہوئے اقبال نے بتایا ہے کہ اسلامی تہذیب اپنے اندرونی جوشِ حیات و بقا کی بدولت ہر نمرود کی آگ کو گلزار بنا سکتی ہے۔ یہی جوشِ حیات یا عشق جس پر زندگی کی حرکت کا دارومدار ہے اسلامی تہذیب کو تجدید و باز آفرینی پر مجبور کرتا رہتا ہے۔ زمانے کے انقلاب کے شعلے جب ہمارے چمن تک پہونچتے ہیں تو بہار کا رنگ روپ اختیار کر لیتے ہیں یونانی علم و حکمت، رومیوں کی جہانگیری، مصری اور ساسانی شان و جبروت سب کے سب ایک ایک کر کے زمانہ کی چیرہ دستیوں کے شکار ہو گئے لیکن ملت اسلامی کے عزمِ حیات میں آج بھی کوئی کمی نظر نہیں آتی۔

آتشِ تاتاریاں گلزار کیست؟ شعلہ ہائے او گل دستار کیست؟
از تہ آتش بر اندازیم گل نارِ ہر نمرود را سازیم گل
شعلہ ہائے انقلاب روزگار چوں بہ باغِ ما رسد گردد بہار
رومیاں را گرم بازاری نماند آن جہانگیری جہانداری نماند
شیشۂ ساسانیاں در خوں نشست رونقِ خمخانۂ یوناں شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند استخوان او تہ اہرام ماند
در جہاں بانگ اذاں بود است و ہست ملت اسلامیاں بود است و ہست
عشق از سوز دلہا زندہ است از شرار لا الٰہ تابندہ است
گرچہ مثلِ غنچہ دلگیریم ما گلستاں میرد اگر میریم ما

اقبال نے جماعتوں کے عروج و زوال کے اسباب کے متعلق بھی جا بجا اشارے کئے ہیں۔ یہ مسئلہ قدیم زمانے سے لے کر آج تک علمائے تاریخ و عمرانیات کے پیش نظر رہا ہے

اور ہر زمانہ میں مختلف حالات و رجحانات کے تحت اس کے حل پیش کئے گئے اقبال کا خیال ہے کہ۔

"جس طرح ایک جسم ذوی الاعضاء مریض ہونے کی حالت میں بعض دفعہ خود بخود بلا علم و ارادہ اپنے اندر ایسی قوتوں کو برانگیختہ کر دیتا ہے جو اس کی تندرستی کا موجب بن جاتی ہیں، اسی طرح ایک قوم جو مخالف قوتوں کے اثرات سے سقیم الحال ہو گئی ہو بعض دفعہ خود بخود رد عمل کرنے والی قوتوں کو پیدا کر لیا کرتی ہے۔ مثلاً قوم میں کوئی زبردست دل و دماغ کا انسان پیدا ہو جاتا ہے، یا کوئی نئی تخئیل نمودار ہوتی ہے یا ایک ہمہ گیر مذہبی اصلاح کی تحریک بروئے کار آتی ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ قوم کے قوائے ذہنی و روحانی تمام طاغی اور سرکش قوتوں کو اپنا مطیع و منقاد بنانے اور اس مواد فاسد کو خارج کر دینے سے جو قوم کے نظام جسمانی کی صحت کے لئے مضر تھا، قوم کو نئے سرے سے زندہ کر دیتے ہیں اور اس کی اصلی توانائی اس کے اعضاء میں عود کر آتی ہے اگرچہ قوم کی ذہنی و دماغی قابلیت کا دھارا افراد ہی کے دماغ میں سے ہو کر بہتا ہے لیکن پھر بھی قوم کا اجتماعی نفس ناطقہ جو مُدرک کلیات و جزئیات اور خبیر و مرید ہے، بجائے خود ضرور موجود رہتا ہے.....۔" (ملت بیضا پر عمرانی نظر)

اس ضمن میں اقبال کا یہ بھی خیال ہے کہ جب کسی جماعت میں عصبیت اور اجتماعی خودی کا احساس باقی نہیں رہتا تو وہ کسی دوسری جماعت میں جو اس سے زیادہ جاندار اور قوی سیرت کی مالک ہوتی ہے، ضم ہو جاتی ہے یا اس کی غلام بن جاتی ہے چونکہ تنہا زندگی کے انقلابوں اور کشمکش کا مقابلہ کرنے کی اس میں سکت باقی نہیں رہتی اور اس کے قوائے عملیہ بالکل شل ہو چکے ہوتے ہیں اس لئے وہ دوسروں کی دست نگر

ہو جاتی اور اپنی جماعتی انا کو کھو دیتی ہے۔ زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والی قوموں کا یہی مقدر ہے کہ وہ اپنے وجود کو آزاد اور موثر اکائی کی حیثیت سے گم کر دیں۔ لیکن وہ جماعتیں جو زندگی کی ذمہ داریوں کو سنبھالنے کی صلاحیت اپنے اندر رکھتی ہیں اپنے تمدنی اصول کی برابر تجدید کرتی رہتی ہیں۔ انقلاب کی آندھیاں جتنی تیز و تند چلتی ہیں اتنی ہی مضبوطی سے وہ اپنے آئین ملت کے دامن کو پکڑے ہوئے اپنے اندرونی جوش حیات اور اپنے وجود کی بازآفرینی کے ذریعہ حالات سے مطابقت کرتی اور حقایق حیات کے نئے معنی پہناتی رہتی ہیں۔

اے خوش آن قومے کہ جان او تپید — از گِل خود خویش را باز آفرید

اقبال نے قوموں کے عروج و زوال کے ضمن میں جو اشارے کئے ہیں وہ قرآنی تعلیم سے ماخوذ ہیں۔ قرآن پاک میں مختلف قوموں کے احوال و وقائع اس لئے بیان کئے گئے ہیں تاکہ ان سے عبرت و بصیرت حاصل ہو۔ بصیرت بتاتی ہے کہ جس طرح فطرت کے قوانین کائنات ہستی کے ہر گوشہ میں جاری و ساری ہیں اسی طرح اعمال انسانی کے بھی الٰہی قوانین ہیں جو ہر زمانے میں یکساں طور پر اپنے نتائج و اثرات پیدا کرتے رہتے ہیں۔ جب ان قوانین کے مطابق عمل کیا جاتا ہے تو زندگی کو عروج اور سرفرازی نصیب ہوتی ہے اور جب کبھی ان کی خلاف ورزی ہوتی ہے تو قومیں ذلت و رسوائی کا شکار ہوتی ہیں۔ قوموں کی سرگذشت سے یہ حقیقت بے نقاب ہوتی ہے کہ جب تک وہ عمل صالح کرتی رہیں انھیں غلبہ و استیلا حاصل رہا۔ لیکن جب بے عملی کے ہاتھوں وہ عیش و عشرت میں پڑ گئیں اور حدود فطرت یا حدود الٰہی سے تجاوز کرنے لگیں تو بہت جلد انھیں اپنی عظمت و شوکت کی گدّی کسی

دوسری تازہ دم اور سرگرم عمل قوم کے لئے خالی کردینی پڑی۔ یہ نئی جماعت پرانے تمدن کے مادی اور ذہنی سرمایہ پر قبضہ کرتی ہے اور زندگی کا نیا ڈول ڈالتی ہے انسانی تاریخ ارث و میراث کی اسی داستان سے عبارت ہے۔ سنۃ الہٰی ہمیشہ سے یہی رہی ہے اور ہمیشہ یہی رہے گی۔

سنۃ اللہ فی الذین خلوا من قبل — جو لوگ پہلے گذر چکے ان کے لئے اللہ کا دستور یہ تھا

ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلاہ — اور اللہ کے دستور میں تم تبدیلی نہ پاؤ گے۔

یہ بات غور کرنے کی ہے کہ دنیا میں سینکڑوں قومیں ایسی گزر چکی ہیں جنہوں نے زبردست تمدن قائم کئے۔ لیکن جب ان کے قوائے عملیہ شل ہو گئے اور وہ زندگی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برا ہونے کے لائق نہ رہیں تو ان کی عظمت و قوت، ان کے سامان آسایش، ان کی فلک بوس عمارتیں، ان کے علوم و فنون اور حکیمانہ طریق کار سب دھرے کے دھرے رہ گئے۔ اور بالعموم یہ قومیں ایسی نیم متمدن اقوام کے ہاتھوں ہلاک کی جاتی ہیں جو اگرچہ تہذیب کے معیار سے پست ہوتی ہیں لیکن ان میں اخلاق و عمل کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے۔

وکم قصمنا من قریۃ کانت — کتنے شہروں کو ہم نے ان کے ظلم کے باعث

ظالمۃ و انشا٘نا بعدھا قوما — توڑ مروڑ ڈالا اور ان کے بعد ایک دوسری

اخرین ہ — قوم ان کی جگہ پیدا کردی۔

قرآن پاک میں مختلف اقوام کی سرگزشتیں بیان کی گئی ہیں اور استقرائی نتائج اخذ کئے گئے ہیں تاکہ ان سے عبرت حاصل ہو۔ ضرور ہے کہ جیسا ماضی میں ہوا ویسا ہی مستقبل میں بھی ہو۔

اولم یسیروا فی الارض فینظروا — کیا وہ پھرتے نہیں کہ ان لوگوں کا انجام
کیف کان عاقبۃ الذین من قبلھم — دیکھیں جو ان سے قبل ہوئے اور ان سے
وکانوا اشد منھم قوۃ ٥ — قوت میں بہت زیادہ تھے۔

دنیا میں نیابت الٰہی ان قوموں کو ملتی ہے جو اپنے فکر و عمل اور جذب و تسخیر کی اہلیت سے اپنے تئیں اس کا مستحق ثابت کر دیتی ہیں۔ یہ کبھی نہیں ہوا کہ کسی غیر مستحق جماعت کو غلبہ و استیلاء حاصل ہو اور اس کو تمکن ارضی کی ذمہ داری سپرد کر دی گئی ہو۔ قانون الٰہی اور فطرت کا اشارہ یہی ہے کہ اپنے میں صلاحیت پیدا کرو کہ خلافت الٰہی بغیر اس کے نہیں مل سکتی۔

وعد اللہ الذین اٰمنو منکم وعملوا — اللہ نے ان لوگوں کو حاکم بنانے کا وعدہ کر لیا ہے
الصلحت لیستخلفنھم فی الارض — جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک کام کئے جس طرح
کما استخلف الذین من قبلھمؕ — ان کے اگلوں کو اس نے حاکم کیا۔

اس استخلاف فی الارض کی شرط عمل صالح ہے۔

ان الارض یرثھا عبادی الصالحون — بیشک زمین صالح بندوں کی میراث ہے۔

اور دوسری جگہ ہے۔

ان الارض للہ یورثھا من یشاء — بیشک زمین اللہ کی ہے۔ وہ اپنے بندوں میں
من عبادہ والعاقبۃ للمتقین — جس کو چاہے اس کا وارث کر دے اور آخر میں
بھلائی ہے ڈرنے والوں کے لئے

غرض کہ انسانی تاریخ ارث و میراث کا ایک مستقل سلسلہ ہے۔ حکومت انہیں کو ملتی ہے جو اپنے عمل و کردار سے اپنے آپ کو اس کا مستحق ثابت کر دیتے ہیں قرآن نے اس

بات کا بھی یقین دلا دیا کہ اگر لوگ نیکو کاری اور عدل و اعتدال کے اصول پر عمل کریں گے تو وہ تباہ و برباد نہیں ہو سکتے۔

وماکان ربك لیھلك القریٰ بظلم واھلھا مصلحون۔ — ایسا نہیں کہ تیرا پروردگار شہروں کو ان کے نیلدوں کے نیکوکار ہونے کے باوجود ظلم سے تباہ کرے

جماعتوں کو ان کا فسق اور بداعمالیاں ہی تباہی کے گڑھے میں لے جاتی ہیں

فھل یھلك الا القوم الفٰسقون — کیا فاسق قوم کے ماسوا اور کوئی قوم بھی ہلاک ہو سکتی ہے

اقبال کے نزدیک دنیا کی حکمرانی صالح جماعتوں کے لیئے ہے۔ حق تعالیٰ نے اس جہان چارسُو کی جلوہ آرائیاں دیدۂ مومن کے لئے وقف کر دی ہیں جو اپنی زندگی میں صلاحیت کی تمام خوبیاں رکھتا ہے۔

حق جہاں را قسمتِ نیکاں شمرد — جلوہ اش با دیدۂ مومن سپرد
کارواں را رہگذار است ایں جہاں — نقد مومن را عیار است ایں جہاں

جس جماعت میں جذب و تسخیر کی صلاحیت پیدا ہو جائے جو اس کے جوش عمل کی آئینہ دار ہوتی ہے تو اس کے غلبہ و تسلط کو دنیا کی کوئی رکاوٹ نہیں روک سکتی۔ وہ اپنے جوش کردار اور اپنے اعمال صالحہ سے اپنی تقدیر کے راز معلوم کر سکتی ہے۔

راز ہے راز ہے تقدیر جہاں تگ و تاز — جوش کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
جوش کردار سے شمشیر سکندر کا طلوع — کوہ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
صف جنگاہ میں مردان خدا کی تکبیر — جوش کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

صرف وہی قومیں دوسروں پر تفوق و اقتدار حاصل کر سکتی ہیں جنھوں نے

اپنے عمل صالح سے اپنے آپ کو نیابت الٰہی کا مستحق ثابت کر دیا ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ عمل صالح سے کیا مراد ہے؟ عمل صالح سے ایسے اعمال انسانی مراد ہیں جو زندگی کو فروغ دینے والے اس کی ممکنات کو اجاگر کرنے والے اور قافلۂ حیات کو آگے بڑھانے والے ہوں عمل صالح کے لئے سب سے پہلی شرط روح کی تہذیب اور نیت کی پاکیزگی ہے جو اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ انسان اپنے اعمال کو کسی اعلیٰ مقصد کے تحت انجام دے۔ اس سے تقویٰ کی روحانی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو ضمیر کو اتنا حساس کر دیتی ہے کہ وہ خیر و شر میں بلا تامل تمیز کر لیتا ہے۔ اگر کبھی آدمی کا قدم سیدھے اور سچے راستے سے ڈگمگائے تو وہ دل میں خلش محسوس کرتا ہے۔ تقویٰ ایک نہایت لطیف روحانی کیفیت سے عبارت ہے جس کا تعلق دل سے ہے۔ یہ تو ہے عمل صالح کی انفرادی نوعیت، اجتماعی زندگی میں یہی امتیاز خیر و شر کی انسانی صلاحیت اخلاقی اقدار کی تخلیق کرتی ہے۔ ان اخلاقی اقدار کے حصول و قیام کے لئے جماعتوں کو پیہم عمل کے ذریعہ اپنی اعلیٰ تنظیم قائم کرنا ضروری ہے ورنہ اجتماعی وجود میں انتشار پیدا ہو جائے گا جس کے سبب سے زندگی کے ممکنات بجائے اجاگر ہونے کے اندر ہی اندر مرجھا جائیں گے۔ چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ وہی جماعتیں اعلیٰ تنظیم قائم کرنے کی اہلیت رکھتی ہیں جو اپنے عمل و کردار کے اعتبار سے صالح ہوتی ہیں اور اپنے اندر مخصوص باطنی استعداد رکھتی ہیں۔

اقبال نے "شکوہ" میں باری تعالیٰ سے مسلمانوں کے تنزل و ادبار کی شکایت کی ہے اور اسلاف کے کارنامے ایک ایک کر کے گنائے ہیں۔ پھر خود ہی "جواب شکوہ" میں باری تعالیٰ کی طرف سے جواب دیا ہے "شکوہ" اور "جواب شکوہ" میں جو تصورات پیش کئے گئے ہیں وہ در اصل وہی ہیں جو اقبال کے فلسفۂ تمدن کی بنیاد کہے جا سکتے ہیں

شاعر کی شکایتوں کا آسمان سے جو جواب ملا وہ چند لفظوں میں یہ ہے: یہ درست ہے کہ آج مسلمان دنیا میں ثروت و عظمت سے محروم ہیں اور اغیار کو ہر قسم کی نعمتیں حاصل ہیں لیکن اگر غور کرو تو اس کا سبب خود تمھارے احوال میں موجود ہے۔ باری تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم تو مائل بہ کرم ہیں لیکن کوئی مانگنے والا ہی نہیں، جب کوئی منزل کی طرف چلنے والا ہی نہیں تو رہبری کس کی کریں۔ ہاں، اگر کوئی قابلیت و صلاحیت ظاہر کرے اور عمل کرے تو اس کو ہر قسم کی نعمتیں ملتی ہیں۔ ہمارے ہاں کا قاعدہ یہ ہے کہ ڈھونڈنے والوں کو دنیا بھی نئی دیتے ہیں؛ فاطرِ ہستی کا ازل سے یہ دستور ہے کہ مستحق ہی کو سب کچھ ملتا ہے، چاہے وہ کوئی ہو اور غیر مستحق کو کبھی کچھ نہیں ملتا۔

عدل ہے فاطرِ ہستی کا ازل سے دستور　　مسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حور و قصور
تم میں حوروں کا کوئی چاہنے والا ہی نہیں　　جلوۂ طور تو موجود ہے موسیٰ ہی نہیں

اب اگر مسلمان اپنے آپ کو اپنے اسلاف کا سچا جانشین ثابت کر دیں اور اپنے عمل و کردار کا غلغلہ دنیا میں پھر بلند کر دیں تو ان کی محرومی و نامرادی دور ہو سکتی ہے۔ سوائے اس کے قوت و ثروت حاصل کرنے کی اور کوئی تدبیر نہیں۔ مسلمانوں کی تاریخ اس قسم کے انقلاب دیکھ چکی اور جھیل چکی ہے۔ اگر اب بھی وہ عمل صالح کی کسوٹی پر پورے اترنے کی کوشش کریں تو اپنی عظمت رفتہ حاصل کر سکتے ہیں۔ عمل صالح کے لئے ضروری ہے کہ انسان کو اپنے مقاصد پہ پورا یقین اور اس کا دل نورِ ایمان سے منور ہو جس سے بڑھ کر کوئی محرکِ حیات نہیں۔

ولایت، پادشاہی، علمِ اشیاء کی جہانگیری　　یہ سب کیا ہیں، فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں
کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا　　نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

عمل صالح کی اصلی بنا زندگی کے وہ ابدی اور نا قابل تغیر اخلاقی قوانین ہیں جن کی بدولت انسان تزکیۂ نفس کرتا اور اپنے باطنی محرکات پر قابو پاتا ہے۔ لیکن تزکیہ ایک مستقل عمل کی حالت ہے۔ یہ سکون آفرینی یا جمود نہیں۔ پھر اس کے ساتھ عمل صالح کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اعمال الہی اور فطرت کا علم حاصل کیا جائے کہ بغیر اس کے عمل غیر موثر رہے گا۔ قرآن پاک میں انسانی شرف کی بنا حقایق اشیار کے علم کو ٹھیرایا گیا ہے۔

وعلّم آدم الاسماء کلھا۔ اور سکھا دئے آدم کو نام (خواص) سب چیزوں کے۔

اس آیت شریفہ میں اسی جانب اشارہ ہے۔ خدا کو یقیناً ان عبادات اور مذہبی رسوم کی ضرورت نہیں جو بے عملی کا سکون پیدا کریں۔ اقبال کے عمل صالح کے تصور میں تسخیر فطرت شامل ہے۔ انسان اپنے عمل صالح کے ذریعہ سے حرکت' حرارت' نور اور مادہ کے ممکنات پر قابو پا سکتا اور اپنی قوت بڑھا سکتا ہے۔ تسخیر فطرت کی بدولت انسان حقیقی آزادی کا مزہ چکھ سکتا اور جدت کی صلاحیت کو ظاہر کرتا ہے۔ وہ اپنے علم کی قوت سے آسمانوں کے سینے شگاف کرتا اور جہاں چارسو پر اپنے بے پناہ عمل کا سکہ بٹھاتا ہے۔ نور و صوت و رنگ و بو اس کے اشارۂ چشم کے منتظر اپنی خدمات پیش کرنے کو تیار رہتے ہیں۔ وہ فطرت کی کمی اور کوتاہی کو اپنے منشار کے مطابق دور کر سکتا اور اس کی فزونی کو کم کر سکتا ہے انسانی آزادی اس کے علم کا ہی ایک کرشمہ ہے۔ اس علم سے وہ اس مقام پر پہونچ جاتا ہے جہاں بجائے اس کے کہ وہ آفاق میں گم ہو خود آفاق اس میں گم ہو جاتا ہے۔ غرضکہ عناصر کی حکمرانی سے بڑھ کر کوئی حکمرانی نہیں۔

خنک روزے کہ گیری این جہاں را | تنگانی سینۂ نہ آسماں را
دریں دیرِ کہن آزاد باشی | بتاں را بر مرادِ خود تراشی
بکف بردن جہانِ چار سو را | مقامِ نور و صوت و رنگ و بو را
فزونش کم، کم او بیش کردن | دگرگوں بر مرادِ خویش کردن
فرو رفتن چوں پیکاں در ضمیرش | نداون گندم خود با شعیرش
شکوہِ خسروی ایں است ایں است | ہمیں ملک است کو توأم بدیں است

قانونِ طبیعی کی رو سے عملِ صالح کا مفہوم اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ موالید و عناصر کو مطیع کیا جائے اور انھیں زندگی کے اعلیٰ مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے۔ جماعتیں اس وقت عزت کی زندگی بسر کرسکتی ہیں جبکہ وہ عالمِ خارجی پر جو ہر قسم کی پوشیدہ قوتوں کا خزانہ ہے، تصرف حاصل کریں۔ یہ تصرف حاصل کرنے کے ذرائع ہی کسی تمدن کی مخصوص ٹیکنک یا طریقِ فکر و عمل سے عبارت ہوتے ہیں۔ قرآن میں عالمِ خارجی کی حقیقت اور اہمیت پر بہت زور دیا گیا ہے۔ اس پر غور و فکر کی تاکید کی گئی ہے۔ چنانچہ بار بار فطرت کے مظاہر کا ذکر کیا گیا ہے، جیسے سورج کا نکلنا اور غروب ہونا، سایہ کا بڑھنا اور گھٹنا اور دن رات کا وقوع پذیر ہونا۔ "بالِ جبریل" میں اقبال نے

هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً وہی ہے جس نے پیدا کیا تمہارے واسطے جو کچھ زمین میں
وسخر لکم ما فی السموٰت والارض جمیعاً۔ اور جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب تمہارے تابع فرمان ہے۔

کی اپنے مخصوص شاعرانہ انداز میں تفسیر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ جب حضرت آدم

جنت سے نکالے گئے تو روح ارضی نے ان کا استقبال کیا اور یقین دلایا کہ میرے سارے پوشیدہ خزانے تیرے تصرف کے لئے ہیں، زمانہ تیرے رخ زیبا کا آئینہ ہے جس میں تو اپنی ادائیں دیکھ سکتا ہے۔ یہ سب کچھ اس لئے ہے کہ تو اپنی شخصیت کی نشو و نما کرے۔

یہ گنبد افلاک یہ خاموش فضائیں ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ
سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحر تخیل کے کنارے پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیر خودی کر اثر آہ رسا دیکھ
خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں
اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

فطرت تسخیر کرنے کے لئے ہے، لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب تدبر و تفکر کی رہبری قبول کی جائے۔ چنانچہ اسلامی حکمائے نے استقرائی طریق تحقیق[1] کو خاص طور پر ترقی دی کہ اس کی بدولت انسانی ذہن حقیقت اشیاء کی پہیلی کو بوجھ سکتا ہے اور اس سے ایجاد اور تسخیر فطرت میں بڑی مدد ملتی ہے۔ قرآن کا یہ دعوی ہے۔

---

[1] Indictive Method

ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً ظن وتخمین حقیقت کی تلاش میں کچھ کام نہیں دیتے
حقیقت کی کنہ کا صرف اس علم سے پتہ چل سکتا ہے جس کی پرورش ایمان ویقین کے آغوش میں ہوئی ہو مشاہدہ اور حقیقت پسندی آپ کو اسلامی علوم ومعارف کے ہر گوشہ میں نظر آئے گی۔ اقبال کا یہ دعویٰ بالکل درست ہے کہ استقرائی طریق تحقیق کلاسکی روایات کے بالکل خلاف تھا نہ کہ ان سے ماخوذ کلاسکی علوم میں کلیات سے جزئیات کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔ ان کی طب، مابعد الطبیعات اور اخلاق کی بنیاد بندھے ٹکے کلیات پر قائم تھی جن سے صرف منطق کے بل پر جزئیات اخذ کئے جاتے تھے جو تجربہ ومشاہدہ سے بے نیاز ہوتے تھے۔ اسلامی مفکروں نے جزئیات کے تجربہ اور مشاہدہ کو خاص اہمیت دی اور استقرائی منطق کو علم حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دیا۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ استقرائی منطق اور تجربہ ومشاہدہ انسانی ذہن کو مادیت کی طرف لے جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اس نظام استدلال سے انسان میں خود اعتمادی پیدا ہوتی ہے اور وہ اپنے عمل پر بھروسہ کرنا سیکھتا ہے۔ علم کے اس نقطۂ نظر کے ساتھ ایمان ویقین موجود ہو تو نظام تصورات میں صحیح توازن قائم کرنا ممکن ہو سکتا ہے اور فطرت اور زندگی کے واقعات وحوادث کی تعبیر حقائق پر مبنی قرار دی جا سکتی ہے۔ اسلامی حکماء نے عالم محسوس کے حقایق پر قابو پانے کے لئے مشاہدۂ تجربہ اور پیمائش کو ظن وتخمین کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت دی اور اس طرح جدید سائنس کی بنا ڈالی[۱]۔ لیکن

---

[۱] قرآن پاک میں بار بار ذکر آتا ہے کہ فطرت کا مشاہدہ کرو اور اس طرح حقیقی علم حاصل کرو۔ یہاں صرف چند آیتیں نقل کی جاتی ہیں۔ ان فی السمٰوت والارض لاٰیٰت للمومنین (بیشک آسمان

(بقیہ صفحہ آیندہ)

باوجود اس عملی نقطۂ نظر کے انہوں نے مادی زندگی کی مبالغہ آمیز قدر و قیمت سے احتراز کیا اور انسان کو فطرت کا تابع بنانے کے بجائے فطرت کا مسخر کرنے والا قرار دیا۔ مادی زندگی ایک بالاتر روحانی زندگی تک پہونچنے کا وسیلہ قرار پائی جس کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ قوائے نظام عالم کی تسخیر استحکام خودی اور حیات

(بقیہ نوٹ صفحہ گذشتہ) اور زمین میں مومنوں کے لئے نشانیاں ہیں)؛ وکاین من آیۃ من السموٰت والارض یمرون علیھا وھم عنھا معرضون (زمین اور آسمان میں قدرت کی کتنی نشانیاں ہیں جن سے وہ یوں ہی منہ پھیر کر گزر جاتے ہیں)؛ اللہ الذی رفع السمٰوٰت بغیر عمد ترونھا ثم استویٰ علی العرش وسخر الشمس والقمر کل یجری لاجل مسمیٰ (اللہ وہ ہے جس نے آسمانوں کو اونچا بنایا جنہیں تم بغیر ستون کے دیکھتے ہو۔ پھر قائم ہوا عرش پر اور سورج اور چاند کو کام میں لگا دیا۔ ہر ایک مقررہ وقت تک چلتا ہے)؛ وھو الذی مد الارض وجعل فیھا رواسی وانھارا ومن کل الثمرات جعل فیھا زوجین اثنین یغشی الیل والنھار۔ ان فی ذالک لاٰیٰت لقوم یتفکرون ۝ وفی الارض قطع متجورات وجنٰت من اعناب وزرع ونخیل صنوان وغیر صنوان یسقیٰ بماء واحد ونفضل بعضھا علی بعض فی الاکل ان فی ذلک لاٰیٰت لقوم یعقلون ۝ (اور وہی ہے جس نے پھیلائی زمین اور رکھے اس میں بوجھ اور ندیاں اور ہر میوے کے اس میں جوڑے رکھے دو دو قسم۔ وہی ڈھانکتا ہے دن پر رات کو۔ اس میں نشانیاں ہیں ان کے واسطے جو فکر کرتے ہیں۔ اور زمین میں مختلف کھیت ہیں ایک دوسرے سے متصل اور باغ ہیں انگور کے اور کھیتیاں ہیں اور کھجوریں ہیں۔ ایک کی جڑ دوسرے سے ملی ہوئی اور بعض بن ملی۔ ان کو پانی بھی ایک ہی دیا جاتا ہے اور ہم ان میووں میں بڑھا دیتے ہیں ایک کو ایک سے۔ ان چیزوں میں نشانیاں ہیں ان کے لئے جو غور کرتے ہیں)؛ ھو الذی

(بقیہ نوٹ صفحہ ۱۸۹ پر)

طلبہ کی توسیع کے لئے ضروری ہے۔ اقبال نے "رموز بیخودی" میں فطرت کو ارباب نظر کا تختہ تعلیم قرار دیا ہے جس کے ذریعہ انسان کی پُرکاری اور ذوفنونی کی تکمیل ہوتی ہے۔ انسانی روح کے تقاضے جس قدر شدید ہوں گے فطرت اسی مناسبت سے اپنے راز ہائے سربستہ اس پر منکشف کرے گی۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) یریکم البرق خوفاً وطمعاً وینشئ السحاب الثقال (وہی ہے تم کو دکھاتا ہے بجلی ڈر اور امید کے لئے اور اٹھاتا ہے بھاری بادلوں کو)؛ الم تر الی ربک کیف مد الظل ولو شاء لجعله ساکناً ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً ثم قبضنٰه الینا قبضاً یسیراً وهو الذی جعل لکم الیل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً وهو الذی ارسل الریح بشراً بین یدی رحمته وانزلنا من السماء ماءً طهوراً لنحیی به بلدة میتاً ونسقیه مما خلقنا انعاماً واناسی کثیراً (تو نے نہیں دیکھا اپنے رب کی طرف کیسے دراز کیا اس نے سایہ کو اور اگر چاہتا تو اس کو ٹھیرا رکھتا۔ پھر ہم نے مقرر کیا سورج کو اس کا راستہ بتانے والا۔ پھر کھینچ لیا اس کو اپنی طرف سہج سہج سمیٹ کر۔ اور وہی ہے جس نے بنا دیا تمھارے واسطے رات کو اوڑھنا اور نیند کو آرام اور دن کو بنا دیا اٹھ نکلنے کے لئے اور وہی ہے جس نے چلائیں ہوائیں خوش خبری لانے والیاں اس کی رحمت سے آگے اور اتارا ہم نے آسمان سے پانی پاکی حاصل کرنے کا کہ زندہ کریں اس سے مرے ہوئے دیس کو اور پلائیں اس کو اپنے پیدا کئے ہوئے بہت سے چوپایوں اور انسانوں کو)؛ ان فی خلق السمٰوٰت والارض واختلاف الیل والنهار والفلک التی تجری فی البحر بما ینفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحیا به الارض بعد موتها وبث فیها من کل دابة وتصریف الریح والسحاب المسخر بین السماء والارض لاٰیٰت لقوم یعقلون (بیشک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں اور کشتیوں میں جو دریا میں لے کر چلتی ہیں لوگوں کے

(بقیہ نوٹ صفحہ آئندہ)

چوں نہال از خاک ایں گلزار خیز دل بغائب بند و با حاضر ستیز
ہستی حاضر کند تفسیر غیب می شود دیباچۂ تسخیر غیب
ماسوا از بہر تسخیر است و بس سینۂ او عرضۂ تیر است و بس
ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد عالمے از ذرۂ تعمیر کرد
کوہ و صحرا دشت و دریا بحر و بر تختۂ تعلیم ارباب نظر
خیز و وا کن دیدۂ مخمور را دوں مخواں ایں عالم مجبور را
غایتش توسیع ذات مسلم است امتحان ممکنات مسلم است
می زند شمشیر دوراں بر تنت تا بہ بینی ہست خوں اندر تنت
گیر او را تا نہ او گیرد ترا ہمچو مے اندر سبو گیرد ترا
تا ز تسخیر قوائے ایں نظام ذوفنونیہائے تو گردد تمام
نائب حق در جہاں آدم شود بر عناصر حکم او محکم شود

اقبال نے "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل" میں یہ بتایا ہے کہ جدید سائنس کی بناء اس وقت پڑی جب اسلامی حکمائے نے استقرائی طریق تحقیق کے مطابق کائنات فطرت اور انسانی تاریخ کی تعبیر شروع کی۔ انھوں نے اپنے مخصوص طریق فکر و

(بقیہ نوٹ صفحہ گذشتہ) کام کی چیزیں اور پانی ہیں جس کو اتارا اللہ نے آسمان سے پھر زندہ کیا اس سے زمین کو اس کے مرجانے کے بعد اور اس میں سب قسم کے جانور پھیلائے اور ہواؤں کے بدلنے میں اور بادل میں جو کہ اس کے حکم کا تابعدار ہے زمین اور آسمان کے بیچ میں۔ بے شک ان سب میں عقلمندوں کے لئے نشانیاں ہیں)؛ ھو الذی جعل الشمس ضیاءً و القمر نوراً و قدرہ منازل لتعلموا عدد السنین و الحساب ما خلق اللہ ذلک الا بالحق یفصل الآیٰت لقوم

(بقیہ نوٹ بر صفحہ ۱۹۱)

عمل کے مطابق افلاطونی نظام تصورات کو چھوڑ کر حقائق اشیاء کی کنہ تک پہنچنے اور ان پر تصرف حاصل کرنے کی سعی و جہد کی۔ ان کا طریق استدلال یہ تھا کہ وہ معلوم سے غیر معلوم کو دریافت کرتے اور حوادث کا مشاہدہ کر کے ان کے اسباب کا کھوج لگاتے تھے۔ وہ صرف ان قضایا کو قابل قبول سمجھتے تھے جنھیں تجربہ نے درست ثابت کر دیا۔ اسلامی مفکرین کے اسی انداز فکر سے اہل یورپ متاثر ہوئے۔ اندلس کی جامعات کے ذریعہ اسلامی علوم یورپ میں پھیلے اور اہل یورپ کی خوابیدہ قوتوں اور صلاحیتوں کو بیدار کرنے میں ممد و معاون ہوئے۔ اقبال ایک حد تک یورپ کی جدید تہذیب کو اسلامی تہذیب کا تکملہ سمجھتا ہے۔ اس تہذیب نے اس وقت جنم لیا جب کہ مسیحی یورپ نے اپنے متکلموں اور کلیسائی راہبروں کے بتائے ہوئے استخراجی طریق تحقیق کو ترک کر کے، جو کلاسکی اصول سے ماخوذ تھا، علم اور زندگی کا نیا نقطۂ نظر اختیار کیا۔ بعد میں اسی کی بدولت بڑے بڑے اکتشافات اور ایجادیں ہوئیں جن سے مغربی دنیا میں زبردست ذہنی انقلاب پیدا ہوا اور جدید تمدن و تہذیب کی داغ بیل پڑی۔

اقبال اہل یورپ کی زندگی کے حرکتی عنصر اور ان کی سائنٹفک ایجادات کو

(بقیہ صفحہ گذشتہ) یعملون ○ (وہی ہے جس نے بنایا سورج کو چمکدار اور چاند کو پرنور اور مقرر کیں اس کی منزلیں تاکہ تم پہچانو گنتی برسوں کی اور حساب، یہ سب کچھ اللہ نے یوں ہی نہیں بنایا مگر تدبیر سے، ظاہر کرتا ہے نشانیاں ان لوگوں کے لئے جو سمجھ رکھتے ہیں)؛ ان فی اختلاف الیل والنھار وما خلق اللہ فی السمٰوٰت والارض لاٰیٰت لقوم یتقون ○ (البتہ دن اور رات کے بدلنے میں اور جو کچھ پیدا کیا ہے اللہ نے آسمانوں میں اور زمین میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو ڈرتے ہیں)؛

جو تسخیر عالم کی ضامن ہیں بہ نظر استحسان دیکھتا ہے لیکن وہ ان کے تمدن کے ظاہری طمطراق اور چمک دمک کو مذموم خیال کرتا ہے جو حدود اعتدال سے متجاوز ہو گیا ہے۔ دراصل انسان کی سب سے بڑی نامرادی یہی رہی ہے کہ وہ بڑی مشکل سے اپنے فکر و عمل کے صحیح حدود مقرر کر سکتا ہے۔ یہ صورت اس وقت خاص طور پر پیش آتی ہے جبکہ عقل کو وجدان کی صحیح رہبری نصیب نہ ہو۔ بغیر اس کے زندگی کا توازن ممکن نہیں عقل کے مقدر میں غلو معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے۔

قال خلق اللہ العقل فقال له	آپؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے عقل کو پیدا
اقبل فاقبل وقال له ادبر	کرکے فرمایا کہ آگے کو ہو جا وہ آگے کو ہو گئی
فادبر وقال ھذان کتابان من	پھر پیچھے ہونے کو فرمایا تو وہ پیچھے کو ہو گئی پھر
رب العلمین	آپؐ نے فرمایا کہ یہ دونوں باتیں مقدر ہیں[1]

جدید مغربی تمدن میں مادی زندگی کی قدر و قیمت میں جو غلو برتا جا رہا ہے اس کو اقبال اسلامی روح کے منافی سمجھتا ہے جو عدل و اعتدال کے دامن کو کبھی ہاتھ سے نہیں چھوڑتی۔ اسلام نے "کلید دین" سے "در دنیا" کو کھولنے کی کوشش کی اس لئے وہ انسانی زندگی میں توازن اور ہم آہنگی قائم کر سکا (ربنا اتینا فی الدنیا حسنة و فی الاخرة حسنة) لیکن اس کے برخلاف یورپ نے اپنے تئیں مادی زندگی کی لذتوں میں ایسا منہمک کر لیا کہ وہ بجائے خود مقصود بن گئیں۔ اقبال کو اہل یورپ سے شکایت ہے کہ انھوں نے ذہنی تربیت کے ساتھ دل کی تربیت کی طرف توجہ نہ کی

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ۔ صفحہ ۲

ظاہر پر نظر ایسی جمی کہ باطن نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ تہذیب فرنگی مادی آسایشوں پر ایسی فریفتہ ہوئی کہ روحانی زندگی کے تقاضے پس پشت ڈال دئیے گئے۔ اقبال یورپ کی انتہائی عقلیت کو تاریخ کی تخلیقی رو کا مخالف سمجھتا ہے اور اس کا عقیدہ ہے کہ خالص مادیت کی بنیادوں پر کسی تہذیب کو استحکام نصیب نہیں ہو سکتا۔ وہ مغربی تہذیب پر اس طرح تنقید کرتا ہے

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبّر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات

بیکاری و عریانی و میخواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات

وہ قوم کہ فیضان سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

اقبال مشرق و مغرب کی زندگی کا رمز شناس تھا۔ وہ استعارہ کی زباں میں کہتا ہے کہ میں نے مشرق اور مغرب کے میخانوں کی سیر کی ہے اور ان کے طور طریقوں اور رنگ ڈھنگ سے بخوبی واقف ہوں۔ مشرق میں اُن محرکات حیات کی کمی ہے جو انسانی قافلہ کو کشاں کشاں آگے کی طرف بڑھالے جائیں اور مغرب میں محرکات حیات تو موجود ہیں لیکن بے مقصدی کے باعث منزل کا پتہ نہیں۔ مشرق میں ساقی نہیں اور مغرب کی صہبا بے مزہ ہے۔ جب تک ساقی کی حوصلہ مندیاں اور ذوق صہبا ایک جگہ جمع نہ ہو جائیں اس وقت تک میخانۂ حیات آباد و سرسبز نہیں ہو سکتا۔ مشرق اور مغرب کی موجودہ ذہنیت کا نقشہ وہ ان الفاظ میں کھینچتا ہے۔

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے

یہاں ساقی نہیں پیدا وہاں بے ذوق ہے صہبا
لبالب شیشۂ تہذیب حاضر ہے مئے لا سے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانۂ الّا

اقبال کو یہ حقیقت تسلیم کرنے میں مطلق تامل نہیں کہ اہل یورپ کے پاس چشم نگراں تو ہے لیکن ان کی بڑی محرومی یہ ہے کہ وہ دل بیدار سے بیگانہ ہیں۔

دل بیدار ندادند بہ دانائے فرنگ
این قدر ہست کہ چشم نگرانے دارد

غرضکہ اقبال کو مغربی تہذیب سے یہی شکایت ہے کہ وہ اس باطنی سرچشمہ کو صاف نہیں کرتی جس سے انسانی اعمال وافکار پھوٹتے ہیں اور صرف خارجی اور ظاہری فلاح و بہبود تک اپنی نظر کو محدود رکھتی ہے۔ اگر تہذیب فرنگی نے اخلاقی اقدار کو پامال نہ کیا ہوتا تو وہ حقیقت میں اسلامی تہذیب کا تکملہ ہوتی، اس لئے کہ اس کی بدولت انسانی قوت ارادی کی کارفرمائیاں اور اس کی تسخیر حوائج کی صلاحیتیں قدیم تہذیبوں کی نسبت ہزارہا گنی زیادہ ہیں۔ لیکن اس قوت تسخیر کے ساتھ قلب سلیم نہیں جو اخلاقی اثبات اور روحانی نشوونما کا ضامن ہے۔

اقبال کے نزدیک اسلامی تہذیب کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے کلاسکی سکون آفرینی کے نظریہ کی جگہ حرکت اور حرارت کے اصول کو زندگی کا رہبر بنایا۔ استقرائی طریق فکر کی بدولت عوارض فطرت اور تاریخ

انسانی کا صحیح علم ممکن ہوا اور عالم محسوس کی تسخیر کے ساتھ ساتھ معنوی زندگی کے تقاضے نظر انداز نہیں کئے گئے۔ اسلامی حکماء نے کلاسکی منطق کے اصول کی تردید کی۔ نظام، امام ابن تیمیہ اور ابن حزم نے علم کا ماخذ احساس و شعور کو قرار دیا اور استقراء کو استدلال کا قابل اعتماد طریقہ تسلیم کیا۔ اسی طرح البیرونی اور الکندی نے بھی مشاہدہ و استقراء کے ساتھ تجربی طریق تحقیق پر بہت زور دیا[۵۸]۔ جاحظ اور ابن مسکویہ نے نباتی اور حیوانی زندگی کے مشاہدہ سے اصول ارتقاء کی طرف سب سے پہلے اشارے کئے اور استقرائی طریق سے اپنے نتائج اخذ کئے اور ابن خلدون نے انسانی تاریخ میں استقرائی طریق تحقیق کو سب سے پہلے استعمال کیا اور جو نتائج اخذ کئے وہ فلسفۂ تمدن کے لئے بالکل ایک نئی چیز تھے اور اس ضمن میں جو کچھ اس نے کہا اس کی نسبت اس سے پیشتر کلاسکی مفکروں میں سے کسی نے اشارہ تک نہیں کیا تھا۔ اس نے تاریخ عالم کو مسلسل اجتماعی حرکت وارتقاء سے تعبیر کیا اور تغیر کو اس تخلیقی تحریک کا سبب قرار دیا جس میں انسانی اختیار کی کارفرمائی موجود رہتی ہے۔ پھر اس کے علاوہ علم حساب کے بجائے علم جبر و مقابلہ کی طرف اسلامی حکماء نے جو خاص توجہ کی اس کی وجہ بھی کائنات کا وہ مخصوص نقطۂ نظر تھا جو اسلامی تہذیب و تصورات میں مضمر تھا۔ ان کے نزدیک کائنات کا تصور بند ھا ٹکا اور معین نہ تھا بلکہ وہ متواتر "ہونے" کے عمل سے عبارت تھا۔ اس خیال کی کوئی اصلیت نہیں کہ تجربی طریق تحقیق کو سب سے پہلے اہل یورپ نے دریافت کیا۔ اسلامی حکماء میں ابن حزم اور ابن

---

[۵۸] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۲۴

الہیثم نے تجربی طریقے پر بہت پہلے اپنی کتابیں شائع کر دی تھیں اور اندلس کی جامعات کے توسط سے ان کی بھنک مغربی اہل فکر کی کانوں تک پہونچ چکی تھی۔ چنانچہ اس کے علمبردار راجر بیکن نے اندلس کی اسلامی درسگاہوں سے استفادہ کیا[1]۔ اسلامی حکماء نے مشاہدہ، تجربہ اور پیمایش کو ظن وتخمین پر جو ترجیح دی

---

[1] ایک عیسائی مورخ نوفل طرابلسی نے اپنی کتاب صناجۃ الطرب فی تصدمات العرب میں اس مسلمان عالم کا نام بھی بتایا ہے جس کی کتابوں سے راجر بیکن نے استفادہ کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے "وروجر بیکن الشہیر فان ماحصلہ من المعارف فی الکیمیاء والفلسفۃ والریاضیات انما استحصلہ من کتبھم وقد اقتبس من اقوال الحسن ولعلہ الخازن الاندلسی"۔ اور روجر بیکن مشہور کو جو کچھ علم کیمیا وفلسفہ اور ریاضیات میں حاصل ہوا وہ انھیں (عربوں) کی کتابوں سے حاصل ہوا اور اس نے حسن کے اقوال سے اقتباس کیا ہے (شاید یہ حسن الخازن اندلسی ہیں)۔

ڈاکٹر گستاؤلیوں اپنی کتاب "تمدن عرب" میں اس مسئلہ کی نسبت یوں رقم طراز ہے :۔

عربوں کے اندلس میں دسویں صدی میں ہونے کی بدولت یورپ کے ایک گوشہ میں علوم و ادب کا وہ چرچا باقی رہا جو ہر جگہ یہاں تک کہ قسطنطنیہ میں بھی متروک ہو گیا تھا۔ اس زمانے میں بجز عربی سرزمین اندلس کے اور کوئی مقام نہ تھا جہاں علوم کا تحصیل کرنا ممکن ہو اور یہیں وہ خاص اور معدود اشخاص جن کو علم کا شوق تھا تحصیل کے لئے آتے تھے۔ ایک اختلافی روایت کی رو سے جس کا غلط ہونا اب تک ثابت نہیں ہوا ہے گربرت نے جو ۹۹۹ء میں سلوسٹر دوم کے نام سے پوپ بن گیا یہیں علم حاصل کیا تھا۔ جس وقت اس نے اپنے علم کو یورپ میں اشاعت دینا چاہا تو وہ اہل یورپ کو اس قدر خلاف فطرت معلوم ہوا کہ انہوں نے اس پر شیطان کے مسلط ہونے کا الزام لگایا۔ پندرھویں صدی تک کسی ایسے مصنف کا حوالہ نہ دیا جاتا تھا جس نے محض عربوں سے نقل نہ کیا ہو۔ راجر بیکن، پیسا کا لیونارڈ، ویل نووا کا آرنو

(بقیہ صفحہ آیندہ پر)

وہ یونانی اثر کے تحت نہ تھی بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ ایسا اس وقت کر سکے جب کہ انہوں نے یونانی اثرات کی اُن تہوں کو اپنے فکر و عمل پر سے ایک ایک کرکے ہٹا دیا جو کچھ عرصہ سے جم گئی تھیں اور اصلی اسلامی تعلیم کی طرف وہ رجوع ہوئے[1]۔ یونانی اثر سے مسلمانوں کے عملی نقطۂ نظر کو بڑا سخت نقصان پہونچا تھا لیکن بہت جلد وہ اس اثر سے آزاد ہو گئے اور جدید سائنس کی بنا ڈالی۔

سورۂ رحمٰن کی آیۃ شریفہ

یٰمعشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السمٰوٰت والارض فانفذوا۔ لا تنفذون الا بسلطٰن ۰	اے جنوں اور انسانوں کے گروہ اگر تم سے ہو سکے تو آسمانوں اور زمین کے کناروں کے پرے نکل جاؤ لیکن تم نہیں نکل سکتے بغیر قوت کے

[1] اسلامی الہٰیات کی جدید تشکیل۔ صفحہ ۱۲۲

(بقیہ نوٹ صفحہ گزشتہ) ریمانڈ لل، سنٹ ٹامس، ایبرٹ بزرگ قسطنطنیہ کا الفانس وہم یہ سب یا تو عربوں کے شاگرد تھے یا ان کی تصنیفات کے نقل کرنے والے۔ موسیو سیناں لکھتے ہیں کہ ایبرٹ بزرگ نے جو کچھ پایا ابن سینا سے پایا اور سینٹ ٹامس کو اس کا سارا فلسفہ ابن رشد سے ملا۔ ان ہی عربوں کی ترجمہ کی ہوئی کتابوں پر یعنی انہوں علمی کتابوں پر پانچ چھ صدی تک یورپ کے کل دارالعلوموں کی تعلیم کا دارومدار رہا۔ بعض علوم میں مثلاً طب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عربوں کا تسلط خود ہمارے زمانہ تک رہا ہے کیونکہ صدی گزشتہ سے اخیر تک فرانس میں ابن سینا کی تصنیفات پر شروح لکھی جاتی تھیں۔ صفحہ ۵۱۵

اسی کتاب میں دوسری جگہ موسیو لیبون لکھتے ہیں:- عربوں کا طریقۂ تحقیق تجربہ و مشاہدہ تھا۔ برخلاف اس کے زمانۂ متوسط کے یورپ کا طریقہ اساتذہ کے کلام کو پڑھنا اور ان ہی کی رایوں کو بار بار بیان کرنا تھا۔

(بقیہ نوٹ برصفحہ آئندہ)

کی اقبال نے یہ تفسیر کی ہے کہ صرف علم کے ذریعہ انسانی ذہن عالم محسوس کے پرے جاسکتا ہے اور اس پر تصرف حاصل کرسکتا ہے۔ کائنات محدود اشیاء کے مجموعہ کی حیثیت سے بظاہر خلا میں ایک علیحدہ وجود کے طور پر معلوم ہوتی ہے جو زمانہ کے الگ الگ لمحوں کے سلسلہ سے بے تعلق ہے۔ جس کے لئے زمانہ کچھ بھی نہیں اور جس پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ لیکن کائنات کا یہ تصور ذہن کی کسی طرف رہبری نہیں کرتا۔ محسوس زماں و مکان کی تحدید سے ذہن ہچکچاتا ہے۔ محدود ہونا مثل ایک سنگ راہ کے ہے جو ذہن کی حرکت کی راہ میں واقع ہو۔ اس سنگ راہ کے پرے جانا ذہن کے لئے ضروری ہے تاکہ وہ محسوس مکان کے خلائے محض اور مسلسل زمان پر تصرف پائے۔[1] یہ تصرف جو علم کے ذریعہ ممکن ہے حفظ حیات اور تقویم خودی کا ضامن ہوتا ہے۔

علم را سامان حفظ زندگی است
علم از اسباب تقویم خودی است

۱؎ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل۔ صفحہ ۱۲۵

(بقیہ نوٹ سلسلہ گزشتہ) ان دونوں میں بہت ہی اصولی فرق ہے اور ما اس فرق کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم عربوں کی علمی تحقیقات کی پوری قدر نہیں کرسکتے۔ عربوں ہی نے علمی تحقیقات میں تجربہ کو داخل کیا اور ایک زمانہ دراز تک صرف عرب ہی تھے جو اس طریقہ کی قدر جانتے تھے۔ تجربی طریقہ نے ان کی تحقیقات میں صحت اور جدت پیدا کردی تھی جو ان اشخاص کی تحقیقات میں نہیں پائی جاتی جو حوادث کو کتابوں ہی میں دیکھتے ہیں۔۔ تجربہ اور مشاہدہ کو اقوال اساتذہ کی روشنی کے مقابلہ میں تحقیقات علمی کے اصول قرار دینا عموماً بیکن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن اس وقت تسلیم کرلینا چاہئے کہ اس کے موجد عرب تھے" (صفحہ ۴۰۲ و ۴۰۳)

جاوید نامہ" میں روحِ رومیؒ اقبال کو اِلَّا بِسُلطَان کے معنی کی تشریح کرتے ہوئے بتاتی ہے کہ انسان اپنے علم کی قوت سے جہانِ چار سو پر متصرف ہو سکتا ہے۔ اور خود اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کو ظاہر کر سکتا ہے۔ انسان جب شکمِ مادر سے پیدا ہوتا ہے تو مجبوراً پیدا ہوتا ہے لیکن جب وہ مادی اور روحانی اقدار کی تخلیق کرتا ہے تو اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ علم کی قوت ہی سے جسمِ انسانی میں جانِ بیدار پیدا ہوتی ہے جو عالم کائنات کو لرزہ بر اندام کر دیتی ہے۔

گفت اگر سلطان ترا آید بدست ۔۔۔ می تواں افلاک را از ہم شکست
باش تا عریاں شود ایں کائنات ۔۔۔ شوید از دامان خود گرد حیات
در وجود او نہ کم بینی نہ بیش ۔۔۔ خویش را بینی ازو او را ز خویش
نکتۂ اِلَّا بسلطان یاد گیر ۔۔۔ ورنہ چون مور و ملخ درِ گِل بمیر
از طریق زادن اے مردِ نکوئے ۔۔۔ آمدی اندر جہان چار سوئے
ہم بروں جستن بزادن می توان ۔۔۔ بندہا از خود کشادن می توان
لیکن این زادن نہ از آب و گل است ۔۔۔ داند آن مردے کہ او صاحبدل است
جان بیدارے چو زاید در بدن ۔۔۔ لرزہ ہا افتد درین دیر کہن

یونانیوں نے عالمِ محسوس کے تناسب کے آگے نظر نہیں دوڑائی جو عالمِ اعیان کے بندھے ٹکے نمونوں کا پابند تھا اور جس میں انسان کی مجال نہیں کہ تصرف کر سکے۔ علمِ ہندسہ میں انہوں نے قیاسی استدلال اور بدیہی مقدمات کے آگے قدم نہیں رکھا اور نہ انھوں نے تجربہ و مشاہدہ کی اہمیت محسوس کی۔ دراصل انھوں نے استقرائی طریقِ تحقیق سے اسی لئے چشم پوشی کی کہ اس کے لیے مشاہدہ

و تجربہ ضروری تھا اور سلسلۂ اسباب کا کھوج لگانا پڑتا تھا۔ اس کے برخلاف اسلامی تصور حرکت ذہنی کے ذریعہ لامحدود کا متلاشی رہا۔ طوسی اور البیرونی نے یونانی سکونی ریاضی کے اصول موضوعہ میں انقلاب پیدا کیا اور کائنات کی سکونی تعبیر پر کاری ضرب لگائی اور عالم طبیعی کا نیا نقطہ نظر پیش کیا۔[1] اس نئے نقطۂ نظر کی بدولت جدید سائنس کی بنیادیں مضبوط ہوئیں، علم حقایق الاشیاء کے نئے دور کا آغاز ہوا اور قدیم علوم کی بنیادیں ہل گئیں۔ اس نئے دور کی یہ خصوصیت ہے کہ تجربہ و تحلیل کی بدولت عالم طبیعی کی تسخیر عمل میں آئی اور انسان نے اپنے علم و ارادہ سے کائنات پر تصرف حاصل کیا۔ اب کائنات فطرت انسان کو اس طرح دعوت عمل دیتی ہے اور پکار پکار کے کہتی ہے کہ آ، میں تیرے لئے ہوں۔ میرے سینہ میں جو اسرار پوشیدہ ہیں وہ سب تیرے اشارۂ ابرو کے منتظر ہیں کہ آشکارا ہوں۔ آ۔ انھیں آشکارا کر۔

دست رنگیں کن زخون کوہسار — جوئے آب گوہر از دریا برآر
صد جہاں در یک فضا پوشیدہ اند — مہرہا در ذرہ ہا پوشیدہ اند
از شعاعش دیدہ کن نادیدہ را — وانما اسرار نافہمیدہ را
تابش از خورشید عالمتاب گیر — برق طاق افروز از سیلاب گیر
ثابت و سیارۂ گردوں وطن — آن خداوندان اقوام کہن
این ہمہ اے خواجہ آغوش تو اند[2] — پیش خیز و حلقہ در گوش تو اند

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل۔ صفحہ ۱۲۵
[2] زندگی

جستجو را محکم از تدبیر کن — انفس و آفاق را تسخیر کن
چشم خود بکشا و در اشیا نگر — نشه زیر پردۂ صہبا نگر
صورت ہستی ز معنی سادہ نیست — ایں کہن ساز از نوا افتادہ نیست
برق آہنگ است ہشیارش زنند — خویش را چون زخمہ بر تارش زنند
آنکہ بر اشیا کمند انداخت است — مرکب از برق و حرارت ساخت است
ہمرہانت پے بہ منزل بردہ اند — لیلئ معنی ز محمل بردہ اند
علم اسماء اعتبار آدم است — حکمت اشیاء حصار آدم است

گذشتہ تین چار سو سال میں جب کہ اسلامی دنیا جمود میں مبتلا تھی یورپ برابر فکری ترقی کرتا رہا اور اپنی ایجاد و تسخیر سے کائنات ہستی کے گوشہ گوشہ پر اپنا سکہ بٹھالیا۔ سائنس شعوری یا غیر شعوری طور پر اس شخص یا جماعت کو قوت عطا کرتی ہے جو اس کے قوانین پر قابو رکھتا ہے۔ اہل مغرب کا غلبہ و استیلاء محض اتفاقی نہیں ہے بلکہ اس کی تہ میں وہی بنیادی اسباب کارفرما ہیں جن کی بدولت دوسرے متمدنوں کو دنیا میں فضیلت حاصل ہوئی۔ چونکہ جدید یورپی تہذیب بڑی حد تک اس پیغام کی تکمیل ہے جو اسلام نے دیا تھا اس لئے اقبال اس میں کوئی ہرج نہیں سمجھتا کہ عالم اسلامی اس وقت تیزی سے یورپ کی طرف جھک رہا ہے۔ اس وقت وہ جس سرچشمہ سے سیراب ہونا چاہتا ہے وہ حقیقت میں وہی ہے جو خود اس کے قلب و ذہن سے اُبلا تھا اور جس نے انسانیت کے بڑے حصہ کی ایک زمانے میں آبیاری کی تھی۔ جدید تمدن کے طریق فکر و عمل (ٹکنیک) کی نسبت وہ صاف صاف کہتا ہے کہ۔

"اس تحریک میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ یورپین تہذیب ذہنی اعتبار سے اسلامی تہذیب کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کی مزید نشو و نما سے عبارت ہے۔ ہمیں خوف ہے تو یہ ہے کہ کہیں یورپین تہذیب کی ظاہری چمک دمک ہماری اس تحریک کو روک نہ دے اور ہم اس کی (یورپین تہذیب کی) حقیقی اندرونی روح تک نہ پہونچ پائیں۔"[1]

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا یورپین تہذیب کی اصلی روح ایجاد و تسخیر اور اثبات خودی میں مضمر ہے جس کی بدولت انسان کو کائنات میں ایسے تصرفات حاصل ہوئے جو پہلے کبھی نہ ہوئے تھے اور یہ سب کچھ کرشمہ ہے استقرائی تحقیق کا جس نے آدمی کو ایک تجربہ سے دوسرے تجربہ تک پہونچایا۔ ان تجربوں پر جو تجرید مبنی تھی اس کی بدولت انسان میں یہ قابلیت پیدا ہوئی کہ وہ ذہنی طور پر اپنے تئیں مرکوز کر کے آگے کی طرف زقند لگائے اور فطرت کو اپنے قوانین کی گرفت میں لے آئے۔ مشاہدہ اور تجربہ کے ذریعہ تصرف و ایجاد کی بے پناہ قوتیں سوتے سے جاگ اُٹھیں اور اُنھوں نے ایک ایک کر کے ان سب رکاوٹوں کو دور کر دیا جو انسان کے لئے سنگ راہ تھیں اور جن کی وجہ سے اشیاء کے تعلقات میں عدم آہنگی پیدا ہوتی تھی۔ لیکن جدید یورپین تہذیب کی بڑی کوتاہی یہ ہے جسے بعض مغربی اہل فکر بھی تسلیم کرتے ہیں کہ روحانی اور اخلاقی اقدار کی پامالی کے باعث اس کا توازن بگڑ گیا اور اس کو اس بات کا احساس باقی نہ رہا کہ آخر عمل کی یہ ساری مجنونانہ تگ و دو کس لئے

---

[1] اسلامی الہیات کی جدید تشکیل۔ صٹ

ہے؟ کیا یہ مقصود بالذات ہے؟ یا اس سے انسانی زندگی کی بہتری میں مدد لی جائے۔ بہتری صرف مادی نہیں ہوتی بلکہ مادی کے ساتھ اخلاقی اور روحانی بھی ہوتی ہے۔ جب تک انسانوں کے اخلاق بلند نہ ہوں اس وقت تک باوجود مادی مرفہ الحالی کے ان کی زندگی پست رہے گی۔ ویسی ہی پست اور بے مدعا جیسے حیوانوں کی زندگی۔ کیونکہ اگر علم محبت و عقیدت سے عاری ہو اور اس کا مطمح نظر انسانی خدمت کا جذبہ نہ ہو تو وہ بجائے نعمت کے لعنت بن سکتا ہے۔ جیسا کہ مولنا روم نے فرمایا ہے۔

علم را بر تن زنی مارے بود　　علم را بر دل زنی یارے بود

یہ سچ ہے کہ جدید سائنس نے آدمی کو فطرت کی غلامی سے بڑی حد تک آزاد کرایا لیکن وہ اس کو خود اس کے نفس کی غلامی سے آزاد نہ کرا سکی جو بڑی ہی بری غلامی ہے اس لئے کہ اس کی ساری نامرادیوں کی بنا یہی ہے۔ اور یہ بات سائنس کے بس کی ہے بھی نہیں۔ سائنس کا مقصد یہ نہیں کہ حقایق کی باطنی کیفیت ہم پر منکشف کرے۔ وہ تجزیہ و تحلیل سے یہ بتاتی ہے کہ اشیاء باہم کس طرح مربوط ہیں حقیقت کا مکمل علم اس وقت تک نہیں حاصل ہو سکتا جب تک کہ حسی تجربہ اور استقرائی طریق کار کے ساتھ وجدان کی رہبری شامل نہ ہو۔ سائنٹفک علم میں آپ کو اخلاقی اقدار نہیں ملیں گی۔ ان کے لئے مذہب و عقیدہ کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جن کے بغیر زندگی بے معنی رہتی ہے۔ اور جب تک علم اور عقیدہ کا امتزاج نہ ہو صالح تمدن نہیں پیدا ہو سکتا۔ جدید تمدن کی بقا اس میں ہے کہ وہ خارجی عالم کی تسخیر کے علاوہ باطن کی دنیا کا بھی رمز شناس بنے۔

یہی وحدت ہے اندیشۂ غرب کہ تہذیب فرنگی بے حرم ہے

ہم نے اب تک اقبال کے فلسفۂ تمدن کا جو تجزیہ پیش کیا اس میں نظری اصول سے بحث تھی۔ اب ہم یہ بتائیں گے کہ اگر ان نظری اصول کو اداروں کا عملی جامہ پہنایا جائے تو تمدن کی کیا شکل پیدا ہوگی۔ در اصل ہر تمدن کا ایک مخصوص طریق فکر و عمل (ٹکنیک) ہوتا ہے جو اس کے سیاسی، معاشی اور صنعتی اداروں میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کے اصول تمدن کس نوعیت کے اداروں کے حریف ہو سکتے ہیں۔

(۲)

مملکت اور تمدن انسان کی اجتماعی زندگی کا تین شعبوں کے تحت مکمل تجزیہ کر سکتے ہیں (۱) نظام حکومت (۲) نظام معشیت اور (۳) تدبیر منزل یا نظام عائلی

متمدن انسان کسی نہ کسی نظام حکومت کے تحت زندگی بسر کرتا ہے ضرور ہے کہ اس کا دنیا کی کسی نہ کسی مملکت سے تعلق ہو۔ مملکت کے ذریعہ ہماری زندگی کی ایک اہم اور فوری ضرورت پوری ہوتی ہے۔ اگر مملکت نہ ہو تو ہماری حقوق و فرائض کی دنیا افراتفری میں مبتلا ہو جائے۔ جدید سیاسی تصورات کے مطابق مملکت انسانوں کی ایک ایسی جماعت سے عبارت ہے جو کسی معین علاقہ میں قانونی اغراض کی تکمیل کے لئے منظم ہو اور جس میں حاکم و محکوم کا تعلق عادتاً پایا جاتا ہو۔ مملکت کا خارجی مادی پہلو یہ ہے کہ وہ دنیا کے کسی نہ کسی مخصوص گوشہ یا رقبہ میں ہوتی ہے کہ بغیر اس کے ہم اس کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔ چنانچہ ایک ایسی جماعت جو منظم ہو لیکن کسی مخصوص خطہ پر

یکجا آباد نہو جدید سیاسی اصطلاح کے مطابق مملکت نہیں کہی جاسکتی۔ مثلاً یہودی لوگ باوجود اپنی عالمگیر تنظیم کے مملکت سے تعبیر نہیں کئے جا سکتے اس واسطے کہ وہ دنیا کے مختلف گوشوں میں منتشر ہیں۔

قیام مملکت کے لئے ظاہر ہے کہ انسانوں کی یکجا آبادی لازمی چیز ہے اور اس میں نظم وحدت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ مملکت افراد کو اپنے ضبط و نظم کا پابند کرتی ہے لیکن وہ خود کسی دوسرے مقتدر کی تابع فرمان نہیں ہوتی۔ ہر مملکت کے لئے خارجی سیاسی اثرات سے کامل طور پر آزاد ہونا ضروری ہے۔ اگر وہ کسی دوسری مملکت کے ارادہ کی پابند ہوگئی تو اس پر اصطلاحاً لفظ مملکت کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ مملکت اپنے منشاء کو موثر بنانے کے لئے اپنا دروبست جن افراد کے سپرد کرتی ہے وہ حکومت (گورنمنٹ) کہلاتے ہیں حکومت کا فرض ہے کہ وہ مملکت کے ارادہ اور مرضی کو عملی جامہ پہنائے۔ حکومتوں میں آئے دن تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں لیکن مملکت اس وقت تک قائم و برقرار رہتی ہے جب تک کہ خارجی اثر یا اندرونی انتشار سے اس کی وحدت کو صدمہ نہ پہونچے اور اس کے تسلسل میں رخنہ نہ پڑے۔

جدید مملکت کی خصوصیات یہ ہیں۔ (۱) مذہب و اخلاق سے بے تعلقی (۲) ہمہ گیر ہونا اور (۳) وطنیت کے تصور سے تقویت حاصل کرنا۔ اب ہم ان تینوں خصوصیات کے متعلق اقبال کے خیالات پیش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ اقبال کے تمام تر خیالات کا سرچشمہ اسلامی تعلیم ہے۔ وہ انسانی تمدن کے کسی شعبہ کے متعلق جب کبھی اظہار خیال

کرتا ہے تو اس کے ذہن میں کوئی نہ کوئی اسلامی اصول ہوتا ہے جس کی کسوٹی پر وہ جدید تمدن کے اداروں کو پرکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

جدید مملکت کا دعویٰ ہے کہ وہ مذہب کے معاملہ میں بالکل غیر جانبدار رہے۔ اس کو اس امر سے بحث نہیں کہ اس کے ارکان کا مذہب کیا ہے وہ کس کی عبادت کرتے ہیں اور کیوں؟ مملکت کے افراد کا ہم مذہب ہونا بھی کچھ ضروری نہیں۔ جب تک لوگ اپنی شہری ذمہ داریوں سے کماحقہ عہدہ برا ہوں مملکت ان سے یہ نہیں دریافت کرتی کہ تم کس خاص مذہب یا نظام اخلاق کی پیروی کرتے ہو؟ جدید مملکت نہ صرف مذہب بلکہ اخلاقی بندھنوں سے بھی اپنے آپ کو آزاد تصور کرتی ہے۔ مملکت کے اس تصور کا سب سے پہلا علم بردار میکیاولی ہوا ہے جس نے سیاست کو مذہب و اخلاق سے جدا رکھنے کی تعلیم دی۔

میکیاولی کے پیش نظر سولھویں صدی عیسوی کی عیسائیت تھی جس میں یقیناً کسی ذی فہم اور ہوشمند شخص کے لئے روحانی تشفی کا سامان مشکل ہی سے مل سکتا تھا۔ پھر اس کے سامنے شہنشاہ اور پاپائیت کی دائمی جنگ اور خود کلیسائی اداروں کے اندرونی انتشار اور زبون حالی کے مناظر بھی ہوں گے جن کے باعث اس نے مذہب و اخلاق کی اجتماعی حیثیت سے انکار کیا اور سیاست سے ان کا دور رہنا ہی مناسب سمجھا۔ میکیاولی نے صاف صاف کہا کہ افراد چاہیں تو نجی طور پر مذہب و اخلاق کی پابندی کر سکتے ہیں لیکن مملکت کو ان سے بالاتر ہونا چاہئے۔ مملکت کا فرض ہے کہ وہ اپنے بقا و استحکام کے لئے

حصولِ قوت و اقتدار کے لئے کوشاں رہے، چاہے وہ کسی طور پر بھی حاصل ہو۔ ہاں مگر مذہب و اخلاق سے سیاسی فوائد کے حصول میں مدد ملتی ہو تو عارضی طور پر انھیں اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ میکیاولی نے اس ابن الوقتی کی حکمتِ عملی کو میں سیاست بتایا ہے جس پر ہر کامیاب مدبر اور سیاست کار کے لئے عمل کرنا ضروری ہے۔ پچھلی چار صدیوں میں میکیاولی کی تعلیم کو یورپ میں جو قبولِ عام نصیب ہوا اس کی وضاحت کی یہاں ضرورت نہیں۔ اس باطل پرست فلارنساوی حکیم کی تعلیم نے حیلہ اندازی کو فنِ لطیف بنا دیا اور سچ اور جھوٹ کو ایک صف میں لا کھڑا کیا۔ اقبال نے "رموزِ بے خودی" میں اس کی نسبت اس طرح ذکر کیا ہے۔

آں فلارنساوئی باطل پرست ... سرمۂ او دیدۂ مردم شکست
نسخۂ بہرِ شہنشاہاں نوشت ... در گلِ ما دانۂ پیکار کشت
فطرت او سوئے ظلمت بردہ رخت ... حق ز تیغ خامۂ او لخت لخت
بتگری مانند آزر پیشہ اش ... بست نقشِ تازۂ اندیشہ اش
مملکت را دینِ او معبود ساخت ... فکرِ او مذموم را محمود ساخت
بوسہ تا بر پائے ایں معبود زد ... نقدِ حق را بر عیارِ سود زد
باطل از تعلیمِ او بالیدہ است ... حیلہ اندازی فنے گردیدہ است
طرحِ تدبیرِ زبوں فرجام ریخت ... ایں خسک در جادۂ ایام ریخت

نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ کے اہلِ علم کی ذہانت و طباعی ایسے امور کے دریافت کرنے میں صرف ہونے لگی جو مملکت کو قوی کرنے والے اور اس کی

جنگی قوت میں اضافہ کرنے والے تھے، چاہے ان کو برتنے میں اخلاق انسانی کا خون ہی کیوں نہ کرنا پڑا ہو۔ میکیاولی نے زمانہ پرستی کو اصول بنا دیا اور مملکت کو حق دیدیا کہ وہ اپنے استحکام کے لئے جو ذرائع بھی استعمال کرے وہ جائز ہیں اس لئے کہ اصل چیز مقصد ہے نہ کہ ذریعہ۔ اگر کوئی مدبر اپنے اخلاقی اصول کی وجہ سے مملکت کو تھوڑا سا بھی عارضی نقصان پہونچاتا ہے تو میکیاولی کے نزدیک وہ مجرم ہے۔ میکیاولی نے اپنے خیالی بادشاہ کے لئے جو آزادیاں روا رکھی تھیں وہ تھوڑے دنوں بعد یورپ کے مطلق العنان حکمرانوں اور بعد میں جمہوری حکومتوں کا طرۂ امتیاز بن گئیں جن کے خلاف ضمیر انسانی کو اپنی آواز بلند کرنی پڑی۔

یونان اور روما میں مذہب و سیاست کو ایک دوسرے سے جدا نہیں تصور کیا جاتا تھا۔ درحقیقت مذہب و سیاست کی ثنویت عیسائیوں کے ہاتھوں قائم ہوئی جبکہ قیصر اور خدا کے حقوق الگ الگ پورا کرنے کی دعوت دی گئی۔ نشاۃ ثانیہ تک باوجود مملکت اور کلیسا کی جدائی کے یورپ میں عالمگیر سلطنت کا تصور کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا۔ لیکن لیوتھر کی تحریک اصلاح مذہبی کے بعد مختلف قومی گروہوں نے قیصریت اور پاپائیت کے جوئے کو اتار پھینکا اور جدید مملکتوں نے جنم لیا۔ شروع میں مطلق العنان حکمرانوں نے جدید مملکت کے استحکام کے فرائض انجام دئے اور پھر صنعتی انقلاب کے بعد جمہوریت اور پارلیمانی نظام حکومت کو فروغ ہوا۔ مستبد فرماں رواؤں کے نظریۂ "حقوق ربانی" کی جگہ جمہوریت کے نظریۂ "معاہدۂ عمرانی" کا چلن ہوا جو جدید

عمومیت کا سنگ بنیاد خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن اس تمام عرصے میں حکومت کی سربراہی چاہے مطلق العنان فرماں رواؤں کے ہاتھوں میں رہی ہو یا جمہور کے قبضہ میں ہر حالت میں مملکت کو مذہب و اخلاق سے جدا رکھنے کا میلان قوی سے قوی تر ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ آج نوبت یہ پہونچی ہے کہ مملکت اس امر کی مجاز ہے کہ انسانوں کے بے زبان گلّہ کو میکانکی طور پر اپنی قوت و اقتدار سے جدھر چاہے ہانکے۔ اگر مملکت افراد سے قتل و غارت کرانا چاہتی ہے تو اُن کو کرنا ہوگا اور اگر وہ مذہب و اخلاق کے سارے ضابطوں کو توڑنے کی دعوت دے تو اس میں بھی کوئی عذر نہ ہونا چاہیئے۔ مملکت کی قوت و جبریت کے فلک نما طلسم کو بے بس انسانیت آج غمزدہ آنکھوں سے دیکھ رہی ہے اور چوں نہیں کر سکتی

یورپ میں مذہب و سیاست کی تفریق جس تصورِ حیات کے تحت عمل میں آئی اس کی تہ میں روح اور مادہ کی ثنویت کا اصول کارفرما تھا۔ زندگی کے اس غلط نقطۂ نظر کے باعث انسانیت کا قافلہ مادیت کے بیابانوں میں آوارہ گرد ہے اور اُسے کچھ پتہ نہیں کہ وہ کدھر جا رہا ہے اور کیوں جا رہا ہے؟

زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح سیاست بھی اس کی محتاج ہے کہ اس کی تہذیب کی جائے۔ یہ کام مذہب و اخلاق کے سوا اور کون انجام دے سکتا ہے؟ اسلام کا یہ کارنامہ ہے کہ اس نے ملک و دین کی دوئی کو ختم کر کے زندگی کی فطری وحدت کو قائم و برقرار کیا اور اخلاق و اقتدار کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کر دیا۔

بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری　　　یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

انسانی زندگی ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے جس کو روح اور مادہ کی ثنویت میں نہیں تقسیم کیا جا سکتا۔ اس کُل کو اگر اجزار میں بانٹا جائے تو اس کی اصلی حقیقت مسخ ہو جائے گی۔ ہم اپنے ہر دنیاوی معاملہ میں بھی ایک روحانی اور معنوی نقطۂ نظر رکھتے ہیں جو در اصل ہمارے عقائد کا عکس ہوتا ہے۔ اگر نیت کا روحانی سرچشمہ گدلا ہو جائے تو جو اعمال بھی صادر ہوں گے وہ گندے اور خلوص و حقانیت سے معرّا ہوں گے۔ افراد کی طرح اقوام کو بھی اخلاق کا پابند ہونا چاہئے۔ ورنہ اجتماعی اعمال میں پراگندگی لازمی ہے۔ سعی و عمل کی دنیا میں اس کا امکان بظاہر نظر نہیں آتا کہ انسان اپنی اجتماعی زندگی میں اخلاق سے بے نیاز رہے اور انفرادی زندگی میں اس پر عمل کر سکے۔ اگر سیاست میں ظلم اور خود غرضی روا رکھی جائے گی تو ضرور ہے کہ اُس تمدن کے سایہ میں جو افراد زندگی بسر کرتے ہیں وہ اپنی انفرادی زندگی میں بھی ایک دوسرے کے ساتھ بے مروتی اور خود غرضی سے پیش آئیں اور اس طرح اپنے وجود کی معنوی تنظیم کو تہ و بالا کر دیں۔ ہمارا زندگی کا مخصوص نقطۂ نظر ہمارے سارے اعمال میں موجود رہے گا چاہے ہم چاہیں یا نہ چاہیں۔ سیاست و اخلاق کی تفریق اور بے تعلقی کے باعث جدید تمدن اپنی روحانی قدر و قیمت کھو بیٹھا ہے اور اس کی وجہ سے جو غیر متوازن صورت حالات پیدا ہو گئی ہے اس کا نقشہ ان اشعار میں کھینچا گیا ہے۔

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی سماتی کہاں اس فقیری میں میری

خصومت تھی سلطانی و راہبی میں — کہ وہ سربلندی ہے یہ سربزیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا — چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی — ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی — دوئی چشم تہذیب کی نابصیری

تمدن کا صحیح توازن اسی وقت قائم رہ سکتا ہے جبکہ امور مملکت بھی اسی طرح نظام اخلاق کے پابند ہو جائیں جس طرح افراد ایک مخصوص ضابطہ پر عمل پیرا ہو کر اپنی مخفی قوتوں اور قابلیتوں کو اُجاگر کرتے ہیں۔ اخلاق و سیاست کی تفریق کسی ایک قسم کے نظام حکومت کے ساتھ وابستہ نہیں ہے بلکہ آج ہر نوع کی حکومت میں آپ کو جدید تمدن کا یہ مخصوص مظہر نظر آتا ہے۔

جلال بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو — جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

انسانیت کی فلاح اس میں ہے کہ دین و دنیا اور اخلاق و سیاست ساتھ ساتھ رہیں اور قوت و جبروت اور عجز و انکسار ایک دوسرے کے ہمرکاب ہوں۔ جنیدی و اردشیری کے امتزاج ہی سے ایسا نظام فکر و عمل وجود میں آسکتا ہے جس کی بدولت انسانیت اپنی تقدیر کی تکمیل کر سکتی ہے۔ جدید تمدن کی سیاست ایک دیو بے زنجیر ہے کہ جدھر رُخ کرتا ہے اپنے جلو میں تباہ کاریاں چھوڑ جاتا ہے۔

مری نگاہ میں ہے یہ سیاست لا دین — کنیز اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکمی آزاد — فرنگیوں کی سیاست ہے دیو بے زنجیر

اخلاقی پابندیوں سے آزادی کا یہ نتیجہ ہے کہ آج حکمت اپنے تئیں

ہمہ گیر خیال کرتی ہے۔ وہ چاہتی ہے کہ فرد اس کی خاطر اپنے آپ کو بالکل مٹا ڈالے اور اپنی تمام خواہشوں کو اس کی مشیت کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دے۔ اس کا جینا اور مرنا اسی کی خاطر ہو۔ مانگے تو اسی سے مانگے اور جھکے تو اسی کے آگے جھکے۔ جدید مملکت عہد حاضر کا سب سے بڑا بت ہے۔ آج وہ فرد سے مکمل وفاداری کا مطالبہ کرتی ہے اور وہی مرتبہ حاصل کرنا چاہتی ہے جو مذاہب میں ذات باری تعالیٰ کو حاصل ہے۔

آج مملکت مقصود بالذات بن گئی ہے۔ جس طرح پرانے زمانہ میں وحشی لوگ غیر ذی روح اشیاء کی پوجا کیا کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ ان میں کوئی پُر اسرار طاقت موجود ہے اسی طرح آج متمدن انسان نے مملکت کو ایک پوجمان شئے (فیٹش) قرار دے لیا ہے۔

اقبال نے مملکت کے اس نئے بت کا پول کھولا ہے۔ اس کے نزدیک اس سارے طلسم کے پیچھے ایک زبردست فریب نظر کا حجاب پڑا ہوا ہے۔ اگر پردہ اٹھ جائے تو وہاں کچھ بھی نہیں۔ اپنی نظم "معزول شہنشاہ" میں جو ایڈورڈ ہشتم کی تخت و تاج سے دست برداری پر لکھی گئی تھی اس نے اسرار ملوکیت کو اس طرح فاش کیا ہے۔

ہو مبارک اس شہنشاہ نکو فرجام کو
جس کی قربانی سے اسرار ملوکیت ہیں فاش
شاہ ہے برطانوی مندر میں اک مٹی کا بت
جس کو کر سکتے ہیں جب چاہیں پجاری پاش پاش
ہے یہ مشک آمیز افیون ہم غلاموں کے لئے
ساحر انگلیس! مارا خواجۂ دیگر تراش

مملکت کے ہمہ گیری کے دعوؤں کو اقبال صحیح نہیں سمجھتا۔ مملکت ایک

انسانی ادارہ ہے جو انسانوں کی خدمت کے لئے وجود میں آیا ہے۔ وہ مقصود بالذات نہیں کہی جا سکتی۔ مملکت محض اعتباری اور مجازی طور پر مقتدر ہے۔ اس میں اُلوہیت کی شان پیدا کرنا عقل سلیم کے خلاف ہے۔ اس ضمن میں بھی اقبال کے تصورات اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہیں۔ اسلام میں امر و اقتدار سوائے خدا کے کسی کو حاصل نہیں جو ازلی اور ابدی اور واجب بالذات ہے۔ وہی کائنات کا حقیقی حکمراں ہے، جسے چاہتا ہے حکومت نوازش کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ذلیل و خوار کرتا ہے۔ لیکن وہ یہ سب کچھ اپنے مقررہ قانون کے مطابق کرتا ہے جس میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا۔ سوائے اُس کے کائنات ہستی میں کوئی مقصود بالذات نہیں ہے۔ مملکتی قانون اس وقت تک قابل احترام ہے جب تک کہ وہ حق کے موافق ہے۔ حق قانون سے پیدا نہیں ہوتا۔ قانون حق پر مبنی ہونا چاہیئے جو واجب تعالیٰ کی عین مرضی ہے۔

قرآن پاک کی متعدد آیتوں میں اسلامی نظریہ مملکت کی طرف اشارے ملتے ہیں جن سے مسلمان اپنا فلسفۂ سیاست اخذ کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہاں چند آیات شریفہ نقل کی جاتی ہیں۔

اِنَّ الْاَمْرَ كُلَّهٗ لِلّٰهِ	(امر تمام کا تمام خدا ہی کے لئے ہے)
الا له الخلق والامر (اعراف)	(خبردار خلق اور امر اللہ ہی کے لئے ہے)
مالھم من دونہ من ولی ولا یشرک فی حکمہ احداً ٥ (الکھف)	(اس کے سوا بندوں پر کوئی مختار نہیں اور وہ اپنے حکم (اقتدار) میں کسی کو شریک نہیں کرتا۔)
یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید	(وہ کرتا ہے جو چاہتا ہے اور حکم دیتا ہے جو چاہتا ہے)

لم یکن لہ شریك فی الملک (بنی اسرائیل)	(حکومت میں اس کا کوئی شریک نہیں)
ان الحکمُ الا اللہ (یوسف)	(کسی کا حکم نہیں سوائے اللہ کے ۔)
ذالکم اللہ ربکم لہ الملك (فاطر)	(وہ ہے اللہ تمھارا رب ملک اسی کا ہے ۔)
فتعلیٰ اللہ ملك الحق	(بزرگ و برتر ہے اللہ جو حقیقی حکمراں ہے ۔)
الیس اللہ باحکم الحاکمین	(کیا اللہ بہترین حاکم نہیں ہے ۔)
فالحکم للہ العلی الکبیر (المومن)	(حکم تو وہ ہی ہے جو خدا کا ہے جو عظمت والا ہے)
الا لہ الحکم	(بیشک اقتدار تو اسی کا ہے ۔)
الم تعلم ان اللہ لہ الملك السموات والارض	(کیا تجھے معلوم نہیں کہ زمین اور آسمان کی حکومت اللہ ہی کی ہے ۔)

ان آیات شریفہ سے بخوبی واضح ہو گیا ہو گا کہ قرآنی تعلیم کی رو سے حکمرانی اور فرماں فرمائی کا حقیقی حق صرف ذات باری تعالیٰ کو حاصل ہے کہ اس سے بڑھ کر انسانی فکر و عمل کی رہنمائی کوئی نہیں کر سکتا ۔ باقی سب پابندیاں اعتباری اور عارضی ہیں ۔ انسان صرف اپنے اخلاقی نصب العین ہی کے آگے غیر مشروط طور پر سر تسلیم خم کر سکتا ہے ۔ اقبال نے " اسلامی الہیات کی جدید تشکیل " میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے نہایت ہی لطیف نکتہ پیدا کیا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ " اسلام بہ حیثیت ایک نظام سیاست کے اصول توحید کو انسانوں کی جذباتی اور ذہنی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا عملی طریقہ ہے اس کا مطالبۂ وفاداری خدا کے لئے ہے نہ کہ تخت و تاج کے لئے ۔ اور چونکہ ذات باری تمام زندگی کی روحانی اساس سے عبارت ہے اس لئے اس کی

اطاعت کیشی کا درحقیقت یہ مطلب ہے کہ انسان خود اپنی معیاری فطرت (اعلیٰ صفات) کی اطاعت کیشی اختیار کرتا ہے۔[1]

اقتدار کا یہ نظریہ جدید مملکت کے معاہدۂ عمرانی کے نظریہ سے بالکل مختلف ہے جس کی رو سے مشیت عامہ جو کثرت رائے سے متعین ہوتی ہے مملکتی اقتدار کا منبع تصور کی جاتی ہے۔ نظریۂ معاہدہ عمرانی کے علمبرداروں میں ہابز اور لاک کے علاوہ فرانسیسی مفکر روسو ہے جس نے عوام کو اقتدار و حقوق کا سرچشمہ قرار دیا اس کی کتاب "معاہدۂ عمرانی" انقلاب فرانس کی انجیل خیال کی جاتی ہے۔ روسو کی تعلیم سے انقلاب فرانس کے بیشتر قائد متاثر تھے اسی تعلیم پر بعد میں جمہوری حکومتوں کا نظام فکر مبنی قرار دیا گیا۔ جب عوام دنیاوی اقتدار کا سرچشمہ ٹھیرے تو ظاہر ہے اکثریت کا حکم چاہے وہ ناواقفیت اور نادانی کے باعث غلطی پر ہی کیوں نہ ہو، مطلق اور بے قید تسلیم کیا گیا اور انسانی ضمیر کی آواز جو ہمیشہ حق کی تائید میں بلند ہوتی رہی ہے اور جس پر انسانیت کی سیاسی اور عمرانی ترقی کا دارومدار رہا ہے، اکثریت کے فیصلے کے نیچے دبا دی گئی۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حکومت کا کوئی طرز مطلق حیثیت نہیں رکھتا۔

---

[1] یہ چند جملے اقبال کے فلسفۂ تمدن اور فلسفہ الٰہیات دونوں میں خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ اصل انگریزی عبارت یہ ہے:

'Islam, as a polity is only a practical means of making this principle (Tauhid) a living factor in the intellectual and emotional life of mankind. It demands loyalty to God, not to thrones. And since God is the ultimate spirtual basis of all life, loyalty to God virtually amounts to man's loyalty to his own ideal nature." (The Reconstruction of Religious Thought in Islam, P. 140.)

حکومت ایک با اختیار شخص کی یا متعدد با اختیار اشخاص کی یا بہت سوں کی اچھی ہو سکتی ہے بشرطیکہ وہ عدل و اعتدال کے اصول پر مبنی ہو اور الہی قوانین سے چشم پوشی نہ کرے جو فطری قوانین ہیں اور جنھیں ہر جماعت اپنے مزاج اور اپنے احوال کے مطابق برت سکتی ہے۔ اگر بجائے مشیت عامہ کے یہ تسلیم کیا جائے کہ حاکمیت یا اقتدار کا ماخذ ذات باری ہے تو اس سے انسانی ضمیر کی آزادی کا اصول بھی مسلم رہتا ہے کہ وہ اپنے اعلیٰ ترین اوصاف کے ذریعہ ہی سے قانون الہی کی توجیہ کی مجاز ہے اور جماعت کی عام ترقی کے راستے بھی مسدود نہیں ہوتے۔ حضرت معین الدین چشتی رح کی طرف ایک رباعی منسوب ہے جس میں اسوۂ حسینی کی اصول توحید کے مطابق توجیہ کی گئی ہے اور اُسے انسانی ضمیر کی آزادی کے لئے بطور نصب العین پیش کیا گیا ہے۔

شاہ است حسین پادشاہ است حسین
دین است حسین دین پناہ است حسین
سر داد و نداد دست در دست یزید
حقا کہ بنائے لا الہ است حسین

اقبال نے بھی اسوۂ حسینی کو آزادی اور حریت کا نصب العین اور لا الہ کی بنا قرار دیا ہے۔

حریت زاد از ضمیر پاک او
ایں مئے نوشیں چکید از تاک او
بہر حق در خاک و خوں گردیدہ است
پس بنائے لا الہ گردیدہ است

امام حسین نے عملی طور پر دنیا کو ثبوت دے دیا کہ اسلام کا سچا شیدائی ما سوا اللہ کا کبھی بندہ نہیں ہو سکتا اور اقتدار و جبروت کے آگے کبھی اس کی گردن نہیں جھک سکتی۔ اس کی گردن اگر جھکے گی تو خود اپنی ان صفات عالیہ کے

آگے جو ذات واجب تعالیٰ کا عکس ہیں۔

ماسوا اللہ را مسلماں بندہ نیست | پیش فرعونے سرش افگندہ نیست
خون او تفسیر ایں اسرار کرد | ملت خوابیدہ را بیدار کرد
رمز قرآں از حسین آموختیم | ز آتش او شعلہ ہا اندوختیم

اسی مضمون کو دوسری جگہ دہرایا ہے۔

آں امام عاشقاں پور بتول | سرو آزادے ز بستان رسول
اللہ اللہ بائے بسم اللہ پدر | معنیٔ ذبح عظیم آمد پسر
بہر آں شہزادہ خیر الملل | دوش ختم المرسلین نعم الجمل
سرخ رو عشق غیور از خون او | شوخی ایں مصرع از مضمون او
درمیان امت آں کیواں جناب | ہمچو حرف قل ھو اللہ در کتاب

اقبال اسی اسوۂ حسینی کو اسلامی فقر اور سرمایۂ شبیری سے تعبیر کرتا ہے جس کی حفاظت امت کا فرض ہے۔

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری | اک فقر سے کھلتے ہیں اسرار جہانگیری
اک فقر سے شبیری اس فقر میں ہے میری | میراث مسلمانی سرمایۂ شبیری

اقبال کے نزدیک ملکیتی اقتدار کا ماخذ ذات باری ہے نہ کہ کوئی جماعت، چاہے وہ کسی خاص نقطۂ نظر کے متعلق کتنی ہی اکثریت کیوں نہ رکھتی ہو۔ وہ اصلی حاکم اُس کو مانتا ہے جو دنیاوی اعتبارات اور تقیدات سے پاک اور بذاتہ مطلق محض ہو کہ اسی کے آگے فطرت انسانی اپنی جبین نیاز جھکا سکتی ہے۔

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے بس وہی باقی بتان آذری

جب تک انسان اصول توحید سے واقف نہیں اس وقت تک وہ غیر اللہ کی زنجیروں کو نہیں توڑ سکتا۔ اسی لئے اللہ کو اقبال نقطۂ ادوار عالم اور انتہائے کار عالم قرار دیتا ہے کہ بغیر اس کے زندگی سعادت ازلی سے ہم آغوش نہیں ہو سکتی :-

تا نہ رمز لا الہ آید بدست
بند غیر اللہ را نتواں شکست

نقطۂ ادوار عالم لا الہ
انتہائے کار عالم لا الہ

لا و الا احتساب کائنات
لا و الا فتح باب کائنات

دوسری جگہ وہ کہتا ہے کہ حاکمی کے لئے اگر فوج اور زنداں وسلاسل معیار ہیں تو یہ بہت پست قسم کے معیار ہیں۔

فوج و زنداں و سلاسل رہزنی است
اوست حاکم کز چنیں ساماں غنی است

جمال الدین افغانی کی زبانی اسی مسئلہ کے متعلق یوں کہلوایا ہے۔

غیر حق چوں ناہی و آمر شود
زور ور بر ناتواں قاہر شود

زیر گردوں آمری از قاہری است
آمری از ماسوا اللہ کافری است

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال ہمیں تراج کے راستہ کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ وہ اس کا قائل ہے کہ انسانی فطرت اجتماعی زندگی کی متقاضی ہے۔ انسانوں کے ذہنی اور اخلاقی قوتے بغیر مملکت کے وجود کے نشو و نما نہیں پا سکتے۔ جب تک عدل و انصاف کو نافذ کرنے کے لئے کوئی نہ ہو جو مفاد کلی کی نگہداشت کر سکے، اس وقت تک معاشرہ ترقی تو کجا اپنے آپ کو قائم و برقرار تک نہیں رکھ سکتا۔

حکومت کسی ایک مخصوص طرز کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ مختلف حالات کے مطابق مختلف حکومتیں ممکن ہیں جو حق اور عدل پر مبنی ہو سکتی ہیں۔ انسانی عمل کے لئے یہ ٹھیک نہیں کہ ہر حالت کے لئے ایک ہی قسم کے محرکات یا اداروں سے کام لیا جائے، بالکل اسی طرح جیسے یہ بھی ٹھیک نہیں کہ عمل کے تنوع میں کوئی متحد کرنے والا حقیقت کا نقطہ موجود نہ ہو جس سے تعدد و تنوع میں ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے اور زندگی ابن الوقتی اور بے اصولے پن کی بھول بھلیاں میں نہیں پھنسنے پاتی۔

اقبال کے نزدیک مملکت کی اطاعت غلامی نہیں بلکہ خود انسانی نفس کے اعلیٰ ترین رجحانات کی اطاعت ہے۔ اس طرح آدمی آدمی کا نہیں بلکہ الٰہی قوانین کا تابعدار ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کی انسانیت اور شرافت کو بٹا نہیں لگتا۔ حکمراں کی عزت و احترام وہ اس واسطے کرتا ہے کہ وہ فطری حقوق اور الٰہی نوامیس کا پاسباں ہے، اِس لئے نہیں کہ وہ قوت و جبروت کا مالک ہے۔ زندگی کے اسی نقطۂ نظر کے باعث اسلامی تاریخ میں آزادی و خودداری کی رعایا کو ہمیشہ قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا گیا اور اس کی بدولت مردِ مومن کی سیرت میں بے نیازی اور بے خوفی ہمیشہ موجود رہی۔ سیرت کے اس اعلیٰ وصف کو اقبال فقر سے تعبیر کرتا ہے۔

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ — فقر ہے میروں کا میر فقر ہے شاہوں کا شاہ
فقر مقامِ نظر، علم مقامِ خبر — فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ
علم کا موجود اور فقر کا موجود اور — اشهدُ ان لا الٰہ، اشهد ان لا الٰہ

چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغ خودی
ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کار سپاہ
دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو
تیری نگہ توڑ دے آئینۂ مہر و ماہ

مرد مومن میں اپنی بے نیازی کے باعث غیر معمولی جرأت پیدا ہو جاتی ہے اس کی اطاعت کسی فرد یا کسی مخصوص نظام سیاسی کی اطاعت نہیں ہوتی بلکہ خود اپنی سیرت کی مخفی صفات کی اطاعت ہوتی ہے۔ وہ اعلیٰ اور سچی حریت کا علمبردار ہونے کے ساتھ ضبط و تنظیم کو اپنے فرائض میں سے تصور کرتا ہے۔ چونکہ اس کے دل میں کبھی کسی کا خوف راہ نہیں پاتا اس لئے وہ غیر اللہ کے آگے کبھی اپنی گردن خم نہیں کرتا۔

ہر کہ حق باشد چو جان اندر تنش
خم نہ گردد پیش باطل گردنش۔
خوف را در سینۂ او راہ نیست
خاطرش مرعوب غیر اللہ نیست

حقیقت بین نظر میں فقر و شہنشاہی دو الگ الگ چیزیں نہیں بلکہ ان دونوں کے ڈانڈے ملے ہوئے ہیں۔

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی اختیار ایسا
یہ سپہ کی تیغ بازی وہ نگہ کی تیغ بازی

اسلامی تاریخ میں یہ امر مسلم رہا ہے کہ حاکم حکمرانی کا مستحق و اہل اس وقت تک ہے جب تک کہ وہ انسانی صفات عالیہ کا نگہبان ہے۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے خطبہ میں بصراحت مذکور ہے:۔

ایہا الناس قد ولیت علیکم ولیت بخیرکم فان احسنت فاعینونی وان اساءت فقوّمونی الصدق امانۃ والکذب خیانۃ والضعیف فیکم قوی عندی حتی اخذ لہ حقہ والقوی ضعیف

عندی حتی اخذ منہ الحق۔ اطیعونی ما اطیعت اللہ و رسولہ فاذا عصیت اللہ و رسولہ فلا طاعۃ لی علیکم۔

(اے لوگو! میں تمہارا ولی مقرر کیا گیا ہوں۔ میں تم سے بہتر نہیں ہوں اگر میں بھلائی کروں تو مدد کرو۔ اگر میں برائی کروں تو مجھے تنبیہ کرو۔ سچائی امانت ہے اور جھوٹ خیانت۔ تم میں سے جو ضعیف ہے وہ میرے نزدیک قوی ہے۔ یہاں تک کہ اس کا حق دلوا دوں اور قوی ضعیف ہے یہاں تک کہ اس سے غریب کا حق لوں۔ میری اطاعت کرو اس وقت تک جب تک کہ میں اللہ اور رسول کی اطاعت کرتا ہوں۔ اگر میں اللہ اور رسول کی نافرمانی کروں تو میری اطاعت تم پر واجب نہیں)

غرض کہ مملکت یا حکومت کا اقتدار اور اس کا ہمہ گیری کا دعویٰ اسلامی روایات میں ہمیشہ مشروط رہا ہے۔ الحکم للہ اور الملک للہ کا فلسفہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ انسانی صفات عالیہ ہی اس امر کو معین کرنے کی مجاز ہیں کہ کونسا طرز حکومت کن حالات کے لئے موزوں اور قرین عدل ہے۔ عدل سے مراد ایسا نظام حیات ہے جس میں جماعت کے ہر رکن کو اپنی صلاحیتوں کو ظاہر کرنے کا پورا موقع ہو اور وہ اجتماعی زندگی میں وہی حصہ اور مرتبہ حاصل کر سکے جس کا وہ فی الحقیقت مستحق ہے۔ بغیر اس کے کوئی مستحکم تمدن اور وسیع تہذیب وجود میں نہیں آسکتی۔

اصول توحید سے افراد میں لاہوتی صفات پیدا ہوتی ہیں اور یہی اصول ملتوں کی قوت و جبروت کی ضمانت ہے۔

ملتے چوں می‌شود توحید مست　　قوت و جبروت می‌آید بدست
فرد از توحید لاہوتی شود　　ملت از توحید جبروتی شود
ہر دو از توحید می‌گیرد کمال　　زندگی ایں را جلال آں را جمال

اس اصول کو تسلیم کرنے سے سیاست کسی بندھے ٹکے نظام فکر کی پابند نہیں ہو جاتی بلکہ زندگی کی طرح وہ مختلف احوال کے ساتھ مطابقت پیدا کر سکتی ہے ہر عمرانی ادارہ کی طرح ہر سیاسی ادارہ بھی ایک نامکمل تصور کا خارجی قالب ہوتا ہے جو اپنی تکمیل کی منزلیں طے کر رہا ہے۔ نامکمل اس واسطے کہ وہ بھی زندگی کی طرح حرکت کی حالت میں ہے۔ اور چونکہ افراد کو انتخاب و اختیار کا حق ہے کہ وہ اپنی زندگی کے مطابق اپنے اداروں کو ڈھالیں اس لئے حق تغیر و انقلاب خود زندگی کی حرکت میں مضمر ہے۔ لیکن تغیر محض کا نتیجہ سیاسی اور عمرانی اداروں کی ناپائداری اور کمزوری ہوگا اس لئے ضرور ہے کہ عقل و وجدان کی قوت ناظمہ مفاد کلی کے مدنظر استحکام و ثبات کی صورتیں نکالتی رہی۔ لیکن جب یہ حالت زندگی کو سکون اور بے حرکتی کی طرف مائل کرتی ہے تو پھر تخلیقی تصورات زور پکڑتے ہیں اور اپنی تکمیل کے لئے انقلاب و تغیّر کے مقتضی ہوتے ہیں اس طرح افراد کی قوت عمل سے معاشرہ میں دائمی طور پر نئے نئے امکانات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور حق اور عدل کے مقاصد عالیہ کا قیام و بقا ممکن ہوتا ہے۔

عمرانی حقایق کی مختلف شکلیں جن کا اظہار اداروں کے ذریعہ ہوتا ہے کبھی اتنی کمل نہیں ہو سکتیں کہ وہ کلی حقائق پر حاوی ہو سکیں۔ ہر قابل احساس حقیقت میں کسی نہ کسی بات کی کمی باقی رہتی ہے جس کی تکمیل کے لئے انسانی

جدوجہد درکار ہوتی ہے اور اسی طرح یہ سلسلہ ہر ایسے تمدن میں جاری رہتا ہے جو بے عملی اور جمود کی حالت میں نہ ہو۔ اگر دائمی طور پر عمل کی نئی تحریک نہ ہوتی رہے تو زندگی کی صلاحیتیں اور انسانی آزادی خود بخود سلب ہو جائے۔ ہمارے سیاسی نظامات جنہیں آج مطلق حقایق کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے خاص حالات کا نتیجہ ہیں۔ وہ سب کے سب آنی و فانی ہیں، اُن میں کوئی بھی دائمی اور مطلق محض نہیں باقی رہنے والی صرف ذات خداوندی ہے۔" ضرب کلیم" میں محراب گل افغان کی زبانی اقبال نے نہایت بلیغ اشعار کہلوائے ہیں۔ محراب گل افغاں کہتا ہے کہ افغانستان کی چٹانیں عالم سیاست کے عجیب عجیب انقلاب دیکھ چکی ہیں انہوں نے سکندر کو بھی دیکھا اور نادر شاہ کو بھی۔ لیکن فاتحوں نے جو نظام حکومت قائم کئے وہ تار عنکبوت سے بھی زیادہ کمزور ثابت ہوئے۔

کیا چرخ کجرو، کیا مہر، کیا ماہ — سب راہرو ہیں واماندۂ راہ
کڑکا سکندر بجلی کے مانند — تجھ کو خبر ہے اے مرگ ناگاہ
نادر نے لوٹی دلی کی دولت — اک ضرب شمشیر افسانہ کوتاہ
افغاں باقی، کہسار باقی — الحکم للہ، الملک للہ

جدید مملکت کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ اپنے نظام فکر کو وطنیت کے فلسفۂ اجتماعی پر مبنی قرار دیتی ہے۔ وطنیت ہی اس کا دین ہے اور یہی اس کا ایمان۔ اپنے اعمال کو حق بجانب ٹھہرانے کے لئے وہ وطنیت کے جذبہ کا سہارا لیتی ہے۔ جب مذہب کا دامن ہاتھ سے چھوٹا تو ضرور تھا کہ کوئی دوسرا مسلک یا زندگی کا نقطۂ نظر اس کی جگہ لیتا ہے۔ وطنیت کے تصور نے بڑی حد تک اس روحانی

اور معنوی خلا کو اہل مغرب کی زندگی میں پُر کیا جو ترک مذہب سے پیدا ہو گیا تھا۔
نظری حیثیت سے اصول قومیت کا تعلق انسانوں کی سیاسی گروہ بندیوں سے ہے۔ اس کے ذریعے سے اس تاریخی رجحان کا اظہار عمل میں آیا جس کا مقصد مسیحی عالمگیر مملکت کو ٹکڑے ٹکرے کر کے آزاد اکائیاں قائم کرنا تھا۔ اس کی بدولت ایسی نئی سیاسی تنظیم وجود میں آئی جس سے مختلف گروہوں کی نسلی اور لسانی انفرادیت برقرار رکھی جا سکے اور ان میں سیاسی اور معاشی تعاون عمل کی راہ پیدا ہو اور سبھوں کی دولت میں اضافہ ہو۔ اس تعاون عمل کی بہترین شکل یہ خیال کی جاتی ہے کہ ہر مملکت قوم ہو اور ہر قوم مملکت ہو۔

وطنیت کے تصور کا اظہار سیاست کے ذریعہ اٹھارویں صدی عیسوی کے وسط سے شروع ہوا اور انقلاب فرانس نے اس تصور کو اور زیادہ قوی کر دیا۔ بعد میں وطنیت کا اظہار مخصوص تہذیبوں کی ادبی، تاریخی، اور لسانی خصوصیات کے ذریعے سے کیا گیا۔ وطنیت کے جذبہ کی ترقی کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوام ایک مشترک سیاسی ہئیت میں منسلک ہو گئے اور تاجرانہ نفع پرستی کی گرم بازاری کے لئے اہل مغرب کے یہ نئے حالات بہت سازگار ثابت ہوئے۔ شروع شروع میں نشاۂ ثانیہ کے بعد یورپ میں جو جدید مملکتیں قائم ہوئیں انھیں وطنیت کے جذبہ سے معاشی مفاد کو فروغ دینے میں بہت کچھ مدد ملی۔ اس جذبہ کے نشوونما میں بادشاہوں کا بڑا حصہ رہا۔ بالخصوص انگلستان اور فرانس میں قومیت انہیں کی مساعی کی رہین منت ہے۔ بالآخر قومیت کی قبا اہل مغرب کے جسموں پر ایسی چُست ہوی کہ اس کو بالکل فطری خیال کیا جانے لگا۔ ہر جماعت قومیت یا وطنیت

ہی کی بنیاد پر اپنی سیاسی اور معنوی تنظیم کرنے کی دعویدار ہوئی۔ قومی اقتدار، معاشی قوت ونفوذ حاصل کرنے کا ذریعہ ٹھیرا اور معاشی قوت سے قوموں کے سیاسی اقتدار میں اضافہ ہوا۔ ہر قومی مملکت اپنے معاشی مفاد کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنے مقدر کی تشکیل وتکمیل کے درپے ہوگئی، بلا لحاظ اس امر کے کہ دوسری جماعتوں پر اس کا کیا اثر مترتب ہوگا۔ جب ہر مملکت جو وضع قانون کا حق رکھتی ہے خود ہی اپنے حلقۂ عمل کے حدود کا تعین کرنے لگی تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ اپنے میں اتنی عسکری قوت پیدا کرنے پر مصر ہوئی جو اُسے اس کی دانست میں دوسری قوموں کی دست درازی سے محفوظ رکھ سکے اور اپنے ان مانے حقوق منوا سکے۔

مملکت کے جدید تصور میں قومی احساس کی کارفرمائی کا بڑا حصہ ہے جس کی بدولت ہر چھوٹی سی چھوٹی قوم اپنی علیحدہ سیاسی تنظیم کی دعویدار ہے۔ آج یہ سیاست کا ایک مسلّم اصولِ موضوعہ مانا جاتا ہے کہ جہاں تک ہو سکے مملکت اور قوم ایک دوسرے سے جدا نہ ہونے پائیں۔ ان کے حدود ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں بلکہ ایک ہوں۔ اس میں شبہ نہیں کہ قوم کا تصور اب تک بہت غیر متعین اور مبہم طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے لیکن اس کی تہ میں اصلی خیال یہ ہے کہ جس جماعت میں لسانی، نسلی اور تہذیبی یگانگت ہو، اس کے لئے بڑی حد تک ضروری ہے کہ اس کے سیاسی اور معاشی مفاد میں اشتراک پیدا کیا جائے۔ چنانچہ جدید قومیت ایک قسم کا نفسیاتی احساس ہے اور مملکت ایک معروضی حقیقت ہے جو اپنے ارادہ اور منشا کو عملی جامہ

پہنانے کی قوت رکھتی ہے۔ قومی مملکت بہترین سیاسی تنظیم ہے جو اجتماعی زندگی کا سب سے بڑا محرک عمل ہے۔ آج اس نے دین و اخلاق کی گدی پر قبضہ جمایا ہے۔ مملکتی نظم و نسق کی وحدت اور معاشی مفاد کی یکسانیت سے قومیت کے جذبہ کو نشو و نما پانے کا پورا موقع ملتا ہے جسے دوسری قوموں سے معاشی مقابلے کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ غرضکہ آج قومیت یا وطنیت کا سیاسی تصور مملکت کی فطری بناء خیال کیا جاتا ہے۔ اقبال اس تصور کو جو انسانو کی اجتماعی ہئیت کی مخصوص تشکیل کرنا چاہتا ہے اسلامی روایات کا نقیض خیال کرتا ہے اور اس نئے بت کو توڑنا اپنا سب سے بڑا اسلامی فرض سمجھتا ہے۔

اس دور میں مے اور ہی جام اور ہی جم اور
ساقی نے بنا کی روش لطف و کرم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آذر نے ترشوائے صنم اور

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیب نوی ہے
غارت گر کاشانۂ دین نبویؐ ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے

حقیقت یہ ہے کہ موجودہ وطنیت کا جذبہ محض ایک مصنوعی چیز ہے۔ جدید تمدن کے بعض مخصوص حالات نے اس کی پیدایش و نشو و نما میں مدد دی۔ یہ دعوے کہ جس طرح انسان کو اپنے خاندان یا قبیلہ سے محبت ہوتی ہے اسی طرح

یہ محبت بڑھ کر قوم و وطن کی محبت بن جاتی ہے تاریخی اور منطقی طور پر صحیح نہیں ہے۔ خاندان کی محبت ایک قابل احساس جذبہ کے تحت ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے وطنیت ایک پیچیدہ اور تجریدی احساس ہے جس کو صرف مخصوص تاریخی احوال اور معاشی تعلقات کی بدولت جذباتی حقیقت بننے کا موقع ملتا ہے اور جہاں تاریخی حالات موافق نہیں ہوتے وہاں اس کے لئے باوجود معاشی مفاد کی یکسانیت کے جذباتی حقیقت بننے میں بڑی دشواریاں پیش آتی ہیں خود ہندوستان کی مثال اس ضمن میں پیش کی جا سکتی ہے[1]

نسل، زبان، سیاسی اور معاشی وحدت اور رسوم و روایات کی یکسانیت وطنیت کے جذبہ کے پیدا کرنے میں ممد و معاون ہوتے ہیں لیکن ان میں سے کوئی عنصر بھی اجتماعی زندگی کی اساس نہیں کہا جا سکتا جس کے بغیر کسی گروہ کی معنوی تنظیم محال ہو۔ در اصل وطنیت کا جذبہ جدید تمدن کی بعض مخصوص ضروریات سے پیدا ہوا۔ اس کی عمر دو سو ڈھائی سو برس سے زیادہ نہیں کہی جا سکتی۔ لیکن اس عرصہ میں اس نے بے پناہ قوت حاصل کر لی ہے۔ وطنیت اس قوت کو نہایت ہی پست مقاصد کے حصول کے لئے استعمال کرنے میں مطلق تامل نہیں کرتی۔ اس نے من مانے طور پر اپنے اقدار حیات بنائے ہیں جنھیں وہ حق و باطل کا معیار خیال کرتی ہے۔ اس اندھے جذبہ کے تحت قومیں یہ بھول گئیں کہ جس طرح انفرادی زندگی میں خواہشوں اور میلانوں کی تحدید سے اخلاق و تمدن پیدا ہوئے

---

[1] ہنس کوہن نے اپنے مضمون "قومیت کی اہمیت" میں اس موضوع پر بہت اچھی بحث کی ہے ملاحظہ ہو امریکن پولیٹیکل سائنس ریویو (دسمبر سنہ ۱۹۳۹ء)

اسی طرح جب تک اقوام اپنے اعمال پر تحدید عاید کرنا نہیں سیکھیں گی اس وقت تک یہ دنیا اسی طرح جہنم زار بنی رہے گی جیسی کہ آج کل بنی ہوئی ہے۔

ہندوستان کے قدیم "آریاؤں" یونانیوں اور جاہلیت کے عربوں میں اس قسم کے تصورات ملتے ہیں کہ وہ اپنی زبان بولنے والوں کے علاوہ دوسروں کو وحشی سمجھتے تھے۔ اس قسم کی فوقیت کا احساس اسلام سے قبل اکثر گروہوں میں موجود تھا۔ اسلام نے سب سے پہلے ان نسلی اور نسبی فضیلتوں کو معدوم قرار دیا جن کی وجہ سے شرافت اور بزرگی کسی خاص قبیلہ یا گروہ کی طرف منسوب ہونے سے پیدا ہوتی تھی۔ اس نے ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم کہکر انسانی اعمال کو شرف و احترام کا مستحق ٹھیرایا نہ کہ نسلی و نسبی تعلق کو۔ اسلامی روایات میں وسیع تر انسانیت کا تصور پیش نظر رہا نہ کہ مخصوص اور محدود گروہوں کا۔ مخصوص گروہ تو اس لئے پیدا کیے گئے ہیں کہ وہ آپس میں پہچانے جا سکیں۔ جیسا کہ آیت شریفہ میں ہے یا ایھا الناس انا خلقناکم من ذکر و انثیٰ وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفو (لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور پھر تمھاری گوتیں قبیلے بنائے تا کہ تمھیں ایک دوسرے کی پہچان ہو سکے)

حجتہ الوداع کے موقع پر آنحضرت صلعم نے نسل و نسب کے تفاخر کا مسلمانوں میں ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا جبکہ آپ نے فرمایا لیس للعربی فضل علی العجمی ولا للعجمی علی العربی، کلکم ابناء آدم و آدم من التراب (عربی کو عجمی پر اور عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت نہیں۔ تم سب آدم کی اولاد ہو

اور آدم خاک سے بنے تھے) [1]

اقبال نے اسلام کے رنگ و نسل و قوم سے بالاتر ہونے کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے۔ وہ وطنیت کے جذبہ کو جو ایک انسان اور دوسرے انسان میں مصنوعی فرق قائم کرتا ہے بت پرستی سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی فکر بت گری اور بت پرستی کی ایسی خوگر رہی ہے کہ جب ایک بت ٹوٹ جاتا ہے تو وہ دوسرا نیا بت تراش لیتی ہے۔ نت نئے بت تراشنے کا سلسلہ قدیم زمانے کی طرح آج بھی جاری ہے۔ ان بتوں کی چاہے شکلیں کچھ تھوڑی بہت بدل گئی ہوں تو بدل گئی ہوں ورنہ ان میں کوئی بڑا فرق نہیں۔ آج انسانی گروہوں نے وطنیت کا نیا بت تراشا ہے جس کے آگے وہ سربسجود ہیں۔ اس بت پر بلا تکلف و تامل انسانیت کو بھینٹ چڑھایا جا رہا ہے۔ چنانچہ اس کا دعوٰے ہے کہ جس طرح دوسرے بت توڑے گئے ضرور ہے کہ اس بت کو بھی توڑا جائے تا کہ انسانیت کی گلو خلاصی ہو۔

---

[1] حدیث شریف میں ہے:۔ لا تاء تونی بانسابکم وائتونی باعمالکم (میرے سامنے نسب نہ لاؤ، عمل لاؤ) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف یہ شعری قول منسوب ہے:۔

انا ابن نفسی وکنیتی ادبی — من عجم کنت او من العرب

ان الفتیٰ من یقول ھا انا ذا — لیس الفتیٰ من یقول ابی

(میں اپنے نفس کا بیٹا ہوں اور کنیت میرا ادب ہے۔ نسب عجمی ہو یا عربی مردود ہے۔ جوان وہ ہے جو اپنی ذات کو پیش کرے، نہ کہ وہ جو باپ کا نام پیش کرے)۔

فکر انساں بت پرستے بت گرے ہر زماں در جستجوئے پیکرے
باز طرح آذری انداخت است تازہ تر پروردگارے ساخت است
کاید از خوں ریختن اندر طرب نام او رنگ است و ہم ملک و نسب
آدمیت کشتہ شد چوں گوسفند پیش پائے ایں بت ناارجمند
اے کہ خوردستی ز مینائے خلیلؑ گرمئی خونت ز صہبائے خلیل
بر سر ایں باطل حق پیرہن تیغ لا موجود الا ھو بزن

اسلام کی قدیم روایات ہمیشہ وسیع تر انسانیت کے حقوق کی علم بردار ہیں نہ کہ مخصوص گروہوں کے عارضی معاشی مفاد کی۔ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے لوگوں نے آپ کے خاندان کی نسبت جب دریافت کیا تو آپ نے جواب دیا تھا۔ "سلمان ابن اسلام"۔ یہ جواب ایک شخص کا جواب نہیں بلکہ ایک تہذیب کا جواب ہے جو اس نے زندگی کے ایک نہایت ہی اہم مسئلہ کو حل کرنے کی غرض سے دیا تھا۔ اقبال نے اسی واقعہ کو اپنے اس شعر میں نقل کیا ہے۔

فارغ از باب و ام و اعمام باش ہمچو سلماں زادۂ اسلام باش

جس طرح اسلام نے خاندانی شرف کو معدوم کر دیا اسی طرح اس نے آب و گل کی فضیلت کو بھی جس سے وطنیت عبارت ہے، اپنے نظامِ اخلاق میں کوئی جگہ نہیں دی۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسان کا جس سرزمین سے تعلق ہوتا ہے اس سے وہ مانوس ہو جاتا ہے۔ وہاں کی ہر چیز اسے بھلی معلوم ہونے لگتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ تو ہرگز نہیں کہ انسانی روح خاک کی پستیوں میں اپنے تئیں ایسی آلودہ کرے کہ اس کی قوت پرواز جاتی رہے۔ ہندی، ایرانی اور

تورانی کے اعتبارات سے بالاتر ملت اسلامی کی روحانی ہستی ہے جو کسی خطۂ زمین میں مقید نہیں ہو سکتی۔

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز مسلمانی اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی
بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

دوسری جگہ کہا ہے۔

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند
درویش خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

ہندی اور تورانی ہونے سے پیشتر آدمی آدمی ہوتا ہے۔ اس کی آدمیت کسی خطہ سے وابستہ ہونے سے پہلے ہی وجود میں آجاتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ میں پہلے تو آدم بے رنگ و بو ہوں، اس کے بعد جو چاہو نام رکھ لو۔

ہنوز از بند آب و گل نہ رستی تو گوئی رومی و افغانیم من
من اول آدم بے رنگ و بویم از آں پس ہندی و تورانیم من

اقبال وطن دوست ہے لیکن وطنیت سے بیزار ہے۔ وہ اس کو اسلام کی عالمگیر روح کے منافی تصور کرتا ہے۔ اس مسئلہ پر اس نے مارچ ۱۹۳۸ء میں ایک مضمون شائع کیا تھا جس میں تفصیل سے وطنیت کے فلسفہ پر بحث کی تھی۔ اس مضمون کے بعض اقتباسات یہاں درج کئے جاتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے۔

"اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن، سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہستیوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام بنانا قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلام کے کوئی اور اجتماعی

نظام ذہن میں نہیں آسکتا۔ کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے، اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی گر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ تاریخ ادیان اس بات کی شاہد عادل ہے کہ قدیم زمانہ میں "دین" قومی تھا جیسے مصریوں، یونانیوں اور ہندیوں کا۔ بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا۔ مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیوٹ ہے جس سے بدبخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین پرائیوٹ عقائد کا نام ہے، اس واسطے انسان کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف اسٹیٹ ہے۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ "دین" نہ قومی ہے، نہ انفرادی اور نہ پرائیوٹ بلکہ خالصتہً انسانی ہے۔ اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔ ایسا دستور العمل "قوم و نسل" پر بنایا نہیں جا سکتا نہ اس کو پرائیوٹ کہہ سکتے ہیں بلکہ اس کو صرف معتقدات پر ہی مبنی کیا جا سکتا ہے، صرف یہی ایک طریقہ ہے جس سے عالم انسانی کی جذباتی زندگی اور اس کے

افکار میں یکجہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے جو ایک "امت" کی تشکیل اور اس کے بقا کے لئے ضروری ہے۔

کیا خوب کہا ہے مولانا رومؒ نے

ہم دلی از ہم زبانی بہتر است

"قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آتے ہیں۔ ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں۔ کیونکہ ہم سب کرۂ ارضی کے اس حصہ میں بودوباش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے موسوم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ وطن محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لئے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے ... مگر زمانۂ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ "وطن" ایک اصول ہے ہئیت اجتماعیہ انسانیہ کا اور اسی اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہئیت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے اس لئے جب لفظ "وطن" کو ایک سیاسی تصور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے"[۳]

اقبال کے بعض اشعار سے ناواقف لوگوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ وہ فلسفۂ شاہین کو کھلم کھلا سراہتا ہے اس لئے اس کے نزدیک قوی اقوام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کمزوروں کو اپنا غلام بنائیں۔ لیکن شاید اقبال کے بعض اشعار سے یہ غلط نتیجہ اس لئے نکالا گیا کہ وہ بے عملی اور کمزوری کو انسان کی سب سے بڑی لعنت خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک مظلوم بھی ایک طرح کا ظالم ہے کہ وہ دوسروں کو ظلم کرنے کا موقع دیتا ہے۔ در اصل اس کی دلی تمنا یہ ہے کہ کمزور جماعتیں اپنی نکوکاری اور سعیٔ پیہم سے زبردست بن جائیں تاکہ دنیا میں عزت کے ساتھ زندگی بسر کر سکیں۔ اس نے اپنی مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" اور دوسرے کلام میں کمزوروں کو طاقتور بننے کا طریقہ بتایا ہے، لیکن وہ اس طاقت کو مطلق اور بے قید نہیں دیکھنا چاہتا بلکہ اس پر انسانیت اور اخلاق کی پابندیاں عاید کرنا چاہتا ہے۔

اقبال ملوکیت یا امپریل ازم کو جارحانہ وطنیت ہی کا ایک شاخسانہ تصور کرتا ہے اور اس کو اسلام کی اخلاقی تعلیم کی ضد خیال کرتا ہے۔ قومیت کے علمبرداروں کا نظریہ "میرا وطن غلط ہو یا صحیح" ہے۔ یہ جھوٹی عصبیت حق و باطل میں تمیز نہیں ہونے دیتی۔ جب آدمی سچ اور جھوٹ میں تمیز کرنے کے قابل نہیں رہتا تو وہ سب کچھ کر سکتا ہے اور اپنے عمل کو حق بجانب ٹھیرا سکتا ہے۔ جدید ملوکیت اور سرمایہ داری کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ جس طرح سرمایہ داری قومی دولت میں اضافہ کے لئے نئی نئی منڈیوں کی تلاش میں رہتی ہے اس طرح ملوکیت جو وطنیت ہی کی ایک شکل ہے، نئے نئے علاقوں کو فتح کر کے ان پر اپنا

پھریرا اڑانا چاہتی اور اپنے اقتدار کے حدود دنیا کے ہر گوشہ میں وسیع کرنے کی متمنی رہتی ہے۔ اس کو اپنا اقتدار وسیع کرنے سے کام، چاہے خدا کی بے بس مخلوق پر کچھ بھی گذرے۔

آل انڈیا ریڈیو (لاہور) کی استدعا، پر یکم جنوری ۱۹۳۸ء سال نو کے موقع پر اقبال نے جو پیغام دیا تھا اس کا ایک ایک لفظ انسانیت دوستی کے جذبات سے بھرا ہوا ہے۔ اس پیغام سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قوت کے استعمال کو صرف اسی وقت جائز سمجھتا ہے جبکہ وہ اخلاقی مقاصد کے لئے ہو نہ کہ جوع الارض کے لئے۔ اس پیغام کے الفاظ یہ ہیں :-

"دور حاضر کو علوم عقلیہ اور سائنس کی عدیم المثال ترقی پر بڑا فخر ہے اور یہ فخر و ناز یقیناً حق بجانب ہے۔ آج زمان و مکان کی پہنائیاں سمٹ رہی ہیں اور انسان نے فطرت کے اسرار کی نقاب کشائی اور تسخیر میں حیرت انگیز کامیابی حاصل کی ہے۔ لیکن اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانہ میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدر حریت اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال نہیں پیش کر سکتا۔ جن نام نہاد مدبروں کو انسانوں کی قیادت اور حکومت سپرد کی گئی ہے وہ خونریزی، سفاکی اور زیردست آزاری کے دیوتا ثابت ہوئے۔ جن حاکموں کا یہ فرض تھا کہ اخلاق انسانی کے نوامیس عالیہ کی حفاظت کریں، انسان کو انسان پر ظلم کرنے سے روکیں اور انسانیت کی

ذہنی اور علمی سطح کو بلند کریں انھوں نے ملوکیت اور استعمار کے جوش میں لاکھوں کروڑوں مظلوم بندگانِ خدا کو ہلاک و پامال کر ڈالا صرف اس واسطے کے ان کے اپنے مخصوص گروہ کی ہوا و ہوس کی تسکین کا سامان بہم پہنچایا جائے۔

"انھوں نے کمزور قوموں پر تسلط حاصل کرنے کے بعد ان کے اخلاق اُن کے مذہب، ان کی معاشرتی روایات، ان کے ادب اور ان کے اموال پر دست تطاول دراز کیا۔ پھر ان میں تفرقہ ڈال کر ان بدبختوں کو خوں ریزی اور برادر کشی میں مصروف کر دیا تاکہ وہ غلامی کی افیون سے مدہوش و غافل رہیں اور استعمار کی جونک چپ چاپ ان کا لہو پیتی رہے۔ جو سال گزر چکا ہے اس کو دیکھو اور نوروز کی خوشیوں کے درمیان بھی دنیا کے واقعات پر نظر ڈالو تو معلوم ہوگا کہ اس دنیا کے ہر گوشہ میں چاہے وہ فلسطین ہو یا حبش ہسپانیہ ہو یا چین ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بیدردانہ موت کے گھاٹ اتار سے جارہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدن انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جارہا ہے اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادی میدان میں کمزوروں کے خون کے آخری قطرے تک چوس رہی ہیں۔ تمام دنیا کے ارباب فکر دم بخود سوچ رہے ہیں کہ کیا تہذیب و تمدن کے اس عروج اور انسانی ترقی کے اس کمال کا انجام یہی ہونا تھا کہ انسان ایک دوسرے کی جان و مال کے لاگو ہو کر کرۂ ارض پر زندگی کا قیام ناممکن بنادیں۔ در اصل انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے۔ جب تک تمام دنیا کی تعلیمی قوتیں اپنی توجہ کو محض احترام

انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں، یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی بنی رہے گی
کیا تم نے یہ نہیں دیکھا کہ ہسپانیہ کے باشندے ایک نسل، ایک زبان، ایک
مذہب اور ایک قوم رکھنے کے باوجود محض اقتصادی مسئلوں کے اختلاف پر
ایک دوسرے کا گلا کاٹ رہے ہیں اور اپنے ہاتھوں اپنے تمدن کا نام ونشان
مٹا رہے ہیں۔ اس ایک واقعہ سے صاف ظاہر ہے کہ قومی وحدت بھی ہرگز
قائم و دائم نہیں۔ وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی
وحدت ہے جو نسل و زبان و رنگ سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد
جمہوریت، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو پاش پاش
نہ کر دیا جائے گا، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ
کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے
اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت
کی زندگی بسر نہ کر سکیں گے اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ
شرمندۂ معنی نہ ہوں گے۔"

اپنی شاعری اور فکر کے ابتدائی دور میں اقبال نے ہندوستان کی متحدہ
قومیت کے مسئلہ پر غور کیا تھا اور وہ اس نتیجہ پر پہونچا تھا کہ ہندوستان
مسلمانوں کا بھی اسی طرح سے وطن ہے جس طرح اس ملک کے دوسرے بسنے
والوں کا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں اس ملک کو اپنا وطن بنایا اور
یہیں رس بس گئے۔ اُنھوں نے اس کی حفاظت میں چھ صدیوں تک اپنا خون
بہایا اور بعض اوقات خود اپنے ہم مذہبوں سے ہندوستان کی خاطر جنگ کی۔

چنانچہ اقبال کی اس زمانہ کی بعض نظمیں وطن دوستی کے جذبات سے مملو ہیں اور اردو ادب میں اب تک اپنی نظیر آپ ہیں۔ تصویرِ درد، ترانۂ ہندی، نیا شوالہ اور ہندوستانی بچوں کا گیت اسی رنگ میں ہیں۔

اقبال کو ہر اعلیٰ جذبات رکھنے والے شخص کی طرح وطن سے محبت ہے لیکن وہ وطنیت سے بیزار ہے جو ایک مستقل نظریۂ حیات ہے جس کی تبلیغ سب سے پہلے مغربی دنیا میں مخصوص اغراض کے تحت ہوئی۔ بدقسمتی سے ہندوستان کے نام نہاد وطن پرستوں نے بھی اہلِ مغرب کی ریس میں ہندوستان کی ہیئت اجتماعیہ کے نشوونما کے لئے انہیں اصولِ حیات کو اختیار کرنا ضروری سمجھا جو یورپ میں دائمی جنگ و فساد کا موجب ثابت ہوئے ہیں اور جو اسلامی تعلیم کے خلاف ہیں مغربی تصورات کے تحت اس ملک کی اکثریت نے ہندوستان کی ہیئت اجتماعیہ کی تنظیم کے لئے جو نقطۂ نظر اختیار کیا وہ نہ صرف یہ کہ اسلامی روایات کے نقیض تھا بلکہ اس کے ساتھ ہی اس سے مسلمانوں کی باطنی ہم رنگی اور اشتراک احساس کو سخت صدمہ پہونچنے کا اندیشہ تھا۔ چنانچہ ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اکیسویں اجلاس (الہ آباد) میں اقبال نے ہندوستان کی متحدہ قومیت اور اس ملک کے مشترک مفاد کے متعلق جو اظہار خیال کیا وہ اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ اس خطبہ میں اقبال نے بتایا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو پورا حق حاصل ہے کہ وہ ان علاقوں میں جہاں ان کا تمدن غالب ہے اس قابل ہوں کہ اپنی تہذیب و روایات کو آزادی کے ساتھ ترقی دے سکیں اور ان اقدارِ حیات کے تحفظ کا سامان کر سکیں جو انہیں عزیز ہیں۔ اس غرض کے لئے ضروری ہے کہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ

فرنگی جمہوریت کے اصول اس ملک کے مخصوص حالات کے لئے موزوں نہیں ہیں۔
اقبال نے اسلامی ہند کی سیاسی تشکیل کے تصورات کو سب سے پہلے اس موقع پر
پیش کیا جس کی رو سے پنجاب، صوبہ سرحدی، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک
علیحدہ مملکت قائم کی جائے جس کو حکومت خود اختیاری کے تمام حقوق حاصل ہونے
چاہئیں، چاہے سلطنت برطانیہ کے اندر رہ کر یا اس کے باہر۔ اقبال نے اس ضمن
میں یہ بھی کہا کہ ایسا کرنے سے مسلمانوں میں ہندوستان سے سچی محبت پیدا
ہوگی اور وہ اس کی آزادی کے لئے اپنی عزیز ترین متاع بھی قربان کرنے کے لئے
آمادہ ہو جائیں گے اور اس کے ساتھ ان اعلیٰ اقدار کا تحفظ بھی ممکن ہوگا جن کی
خاطر جماعتیں اپنے اداروں کا بقا چاہتی ہیں کہ وہ ان اقدار حیات کے بیرونی
قالب ہوتے ہیں۔

اقبال جدید مملکت کی جمہوری تنظیم کو ہر ملک کے لئے موزوں نہیں سمجھتا۔
یہی جمہوریت جو کمزور قوموں کے حقوق کی علمبردار بن کر اٹھی تھی آج ملوکیت کے پست
ترین مناظر دنیا کے سامنے پیش کر رہی ہے۔ فرانسیسی جمہوریت کو مثال کے طور پر
پیش کیا جا سکتا ہے۔ انقلاب کے وقت "قوم زندہ باد" کا جو نعرہ بے بس
مخلوق کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کے لئے بلند کیا گیا تھا وہی بعد میں
جمہوری فرانس کی سلطنت کو وسیع کرنے اور دوسروں کو غلام بنانے کے لئے استعمال
کیا گیا۔ قوت و اقتدار کا جذبہ جدید متمدن دنیا کا سب سے زیادہ موثر جذبہ ہے
جس کا شکار خود جمہوریتیں بن گئیں۔ پھر موجودہ جمہوریت کے خارجی مظاہر ایسے
پھسپھسے، زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والے اور غیر مستحقوں کو سیاسی اقتدار کی

گدی پر بٹھانے والے ہیں کہ اگر اقبال بھی اس دور کے دوسرے نامور مفکروں کی طرح ان سے بیزار ہے تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ عمومیت کی ایک بڑی خرابی یہ ہے کہ اس کی بدولت انسانی ذمہ داری کے اصول کو سخت ٹھیس لگتی ہے۔ اس نظام کے تحت وہ لوگ کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہتے جو ایسا کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں بلکہ عوام پر اپنی رائے کی تشکیل کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اعلیٰ سے اعلیٰ انسان بھی خود کچھ نہیں کرتا بلکہ اپنے تئیں خارجی قوتوں کا کھیل تصور کرتا ہے۔ زمانہ کی آندھیاں اسے کبھی ایک طرف اڑا لے جاتی ہیں اور کبھی دوسری طرف۔ وہ اپنے اخلاقی معیار سے حالات اور واقعات کو جانچنے کی کوشش نہیں کرتا بلکہ اپنے ضمیر کے فیصلہ کو بھی دوسری کی رائے کا پابند کر دیتا ہے۔ اس کا نہ کوئی سیاسی عقیدہ ہوتا ہے اور نہ کوئی عمرانی نصب العین جس کی روشنی میں وہ اپنا قدم آگے بڑھائے۔ زندگی اس کے لئے ایک بھول بھلیاں ہے جس میں وہ ایک اندھے آدمی کی طرف ٹانک ٹوئیاں مارتا پھرتا ہے۔ جب کوئی واضح منزل اس کے سامنے نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کو آگے بڑھنے اور حالات بدلنے کی ضرورت ہی کیا ہے۔ یہی حالات ہیں جن کے باعث جدید عمومی مملکتیں حرکت اور عمل کے لئے اخلاقی اور روحانی محرکات کی متلاشی ہیں کہ بغیر ان کے ان کا وجود خطرہ میں ہے۔

انسانیت کے تمام اہم فیصلوں کو جو زندگی کے رُخ کو بدلنے والے ہوں محض تعداد کے تابع کر دینا انسانیت کے لئے باعث ننگ ہے۔ جمہوریت کا بڑا عیب جس کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے یہ ہے کہ وہ شمار کرنا تو جانتی ہے لیکن وزن کرنا نہیں جانتی جس کے بغیر ہئیت اجتماعیہ میں عدل و اعتدال قائم نہیں رہ سکتا

"ضرب کلیم" میں جمہوریت کی تعریف مرد فرنگی کی زبانی اس طرح کی ہے:۔

اس راز کو اک مرد فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

اقبال نے جدید عمومیت پر متعدد جگہ اپنے مخصوص انداز میں تنقید کی ہے۔ یہاں صرف چند مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

متاع معنیٔ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
زموراں شوخیٔ طبع سلیمانے نمی آید
گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید

دوسری جگہ کہا ہے:۔

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردہ میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

اقبال حقیقی آزادی کی روح کا مخالف نہیں۔ آزادی خودی کی پرورش کے لئے ضروری ہے۔ غلامی کی بے آب و رنگ زندگی انسانیت کے لئے باعث ننگ ہے وہ خود آزاد منش شخص تھا اور دوسروں میں بھی آزادی کا جوہر دیکھنا چاہتا تھا اس کو اس امر کا قوی احساس تھا کہ افراد میں اعلیٰ سیرت و کردار صرف اسی وقت پیدا

ہو سکتا ہے جب کہ وہ آزادی کی ہوا میں سانس لیتے ہوں۔ اس کو غلاموں کی بصیرت میں ہمیشہ شبہ رہا۔

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر — کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہی بینا

اقبال نے اپنے آخری زمانے کے کلام میں بھی ہندوستان سے اپنی محبت اور اس کی آزادی کے متعلق اظہار کیا ہے۔ لیکن یہ محبت اس فطری جذبہ پر مبنی ہے جو انسانیت کی قدر مشترک ہے۔ یہ محبت اس واسطے نہیں کہ دوسروں سے نفرت کی جائے۔ اپنی نظم "شعاع امید" میں وہ مشرق کی عام بدحالی اور تاریکی کا ذکر کرتے ہوئے ہندوستان کی "شوخ کرن" سے اس طرح اپنی امیدیں وابستہ کرتا ہے

اِک شوخ کرن شوخ مثالِ نگہ حور — آرام سے فارغ صفت جوہر سیماب
بولی کہ مجھے رخصتِ تنویر عطا ہو — جب تک نہ ہو مشرق کا ہر اِک ذرہ جہاں تاب
چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو — جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز — اقبال کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
چشمِ مہ و پرویں ہے اسی خاک سے روشن — یہ خاک کہ ہے جس کا خزف ریزہ دُرِ ناب!
اس خاک سے اٹھے ہیں وہ غواصِ معانی — جن کے لئے ہر بحرِ پرآشوب ہے پایاب!
جس ساز کے نغموں سے حرارت تھی دلوں میں — محفل کا وہی ساز ہے بیگانۂ مضراب!
بت خانہ کے دروازہ پہ سوتا ہے برہمن — تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہ محراب!
مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر — فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

پھر اہل ہند سے یوں گلہ کرتا ہے:۔

معلوم کسے ہند کی تقدیر کہ اب تک — بے چارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے

جاں بھی گروِ غیر، بدن بھی گروِ غیر افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے نہ مکیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

"جاوید نامہ" میں اقبال نے مختلف افلاک کی سیر کا حال بیان کیا ہے جو اس نے اپنے مرشد مولانا روم کے ساتھ کی تھی۔ فلک زحل پر "روح ہندوستان" سے اقبال کی ملاقات ہوئی۔ چنانچہ وہ اس ملاقات کا ایسے درد بھرے لفظوں میں ذکر کرتا ہے کہ اس کا ہر لفظ دل کے پار ہوا جاتا ہے: "روح ہندوستان" سے ملاقات کا پہلا منظر یہ ہے۔

آسماں شق گشت و حورے پاک زاد پردہ را از چہرۂ خود بر کشاد
در جبینش نار و نور لایزال در دو چشم او سرور لایزال
با چنیں خوبی نصیبش طوق و بند بر لب او نالہ ہائے دردمند

گفت رومی روح ہند است ایں نگر
از فغانش سوزہا اندر جگر

ہمارے شاعر کو دیکھ کر "روح ہندوستان" اس کی طرف بڑھی اور اس طرح نالہ و فغاں کرنے لگی:۔

شمع جاں افسردہ در فانوس ہند ہندیاں بیگانہ از ناموس ہند
مردکے نامحرم از اسرار خویش زخمۂ خود کم زند بر تار خویش
بر زمان رفتہ می بندد نظر ز آتش افسردہ می سوزد جگر
بندہا بر دست و پائے من ازوست نالہ ہائے نارسائے من ازوست

اس سیر کے سلسلے میں اقبال اور پیر رومی ایک خونیں دریا کے پاس پہونچے

جس میں ایک کشتی موجوں کے تھپیڑے کھاتی ہوئی اِدھر سے اُدھر جا رہی تھی، اس کشتی میں سے آواز آئی کہ ہمیں نہ "وجود" قبول کرتا ہے اور نہ "عدم" ہم کہاں جائیں؟ ہم نے جہان شرق و غرب کی خاک چھان ڈالی کہیں ہمارے لئے جائے پناہ نہیں، جہنم کی منتیں کیں کہ اپنے دروازے کھولدے کہ ہم اندر داخل ہو جائیں لیکن اس نے بھی ہم کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ مرگ ناگہاں کے ہاتھ پاؤں جوڑے کہ خدارا ہمیں نجات دے۔ اس نے پہلے ہمیں دیکھا اور پھر آنکھیں پھیر لیں۔ یہ دونوں روحیں بنگال کے میر جعفر اور دکن کے میر صادق کی تھیں جنہوں نے اپنے وطن سے غداری کی تھی۔

جعفر از بنگال و صادق از دکن — ننگ آدم ننگ دیں ننگ وطن
ناقبول و ناامید و نامراد — ملتے از کارشاں اندر فساد

اسی ضمن میں اقبالؔ ملت ہندی کا درد بھرے دل سے ذکر کرتا ہے۔ اس کا ہر لفظ حب وطن کے جذبات سے بھرا ہوا ہے۔ وہ اس کی زبوں حالی پر اس طرح نوحہ کرتا ہے۔

ملتے کو بند ہر ملت کشاد — ملک و دینش از مقام خود فتاد
می ندانی خطۂ ہندوستاں — آں عزیز خاطر صاحب دلاں
خطۂ ہر جلوہ اش گیتی فروز — درمیان خاک و خوں غلطد ہنوز
در گلش تخم غلامی را کہ کشت؟ — ایں ہمہ کردار آں ارواح زشت

ہندوستان اب تک گلو خلاصی کی جدوجہد میں اس لئے ناکام رہا کہ اس کی حیات اجتماعی میں جعفر و صادق کی ملعون روحیں اب تک اپنا کام کر رہی ہیں ان ارواح

زشت کی لعنت سے اس ملک کے افراد میں اعلیٰ سیرت کا جوہر نہیں پیدا ہوا جس کی بدولت وہ اپنی کوتاہ خیالیوں کو مصالح کلّی کی خاطر قربان کرتے اور اپنے مسائل کے حل میں عقل و بصیرت سے کام لیتے۔ انھیں کی وجہ سے وہ غالب قوم کی جادوگری سے مسحور ہیں۔ جب وہ ذرا خواب کی حالت سے بیدار ہوتے ہیں تو حکمرانوں کی ساحری پھر انہیں تھپک تھپک کر سلا دیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسحور ہونے والوں نے ابھی تک ردِ سحر کا پکا ارادہ ہی نہیں کیا۔ اس باب میں کسی دوسرے کی شکایت فضول ہے شکایت کرنا ہے تو خود اپنے آپ سے کرنی چاہیئے۔ مندرجۂ ذیل اشعار میں ملوکیت اور غلامی کی نفسیات کس خوبی سے بیان کی ہے۔

آبتاؤں تجھ کو رمزِ آیتِ اِنَّ المُلوک　　سلطنت اقوامِ غالب کی ہے اک جادوگری
خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر　　پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز　　دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری
از غلامی فطرتِ آزادہ را رسوا مکن　　تا تراشی خواجۂ از برہمن کافر تری

معروضہ بالا مطالب سے واضح ہو گیا ہوگا کہ اقبال اجتماعی زندگی کے لئے نظامِ حکومت کی ضرورت کا تو قائل ہے لیکن اس کی کسی مخصوص خارجی تشکیل کو مطلق اور دائمی نہیں سمجھتا۔ ہر قسم کا طرزِ حکومت صحیح اور موزوں ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس سے اعمالِ انسانی نتیجہ خیز بنتے ہوں اور نظامِ عدل نافذ ہوتا ہو جو اس کا منشاءِ وجود ہے۔ اگر حکومت اس مقصد کو پورا نہیں کرتی تو وہ بے سود ہے چاہے اس کی اصطلاحیں کتنی ہی مرعوب کن کیوں نہ ہوں۔ اس خیال کے علاوہ اس کے سیاسی افکار میں قدرِ حریت کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ وہ انسانی روح کی

آزادی کا علم بردار ہے۔ اس لئے ضرور ہے کہ وہ ہر گروہ کی خود مختاری کا قائل ہو۔ جدید مملکت کی خصوصیات کے متعلق اس نے اپنے مخصوص انداز میں تنقید کی ہے۔ وہ اس کی جارحانہ وطنیت اور ملوکیت، اخلاق سے اس کی بے تعلقی اور اس کے جھوٹے جمہوریت کے دعوؤں سے بیزار ہے۔ وہ دنیا میں ایسا نظام حکومت دیکھنے کا متمنی ہے جو وسیع تر انسانیت کے ارتقا میں حارج ہونے کے بجائے ممد و معاون ہو اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ سیاست بھی تمدن کے دوسرے شعبوں کی طرح بے قید اور مطلق العنان نہ رہے بلکہ ضبط و آئین اور اخلاق کی پابند ہو جائے۔ اقبال کے نزدیک وہی سیاست حقیقی ہے جو مصالح کلی کی نگہبان ہو نہ کہ جزئی مفاد کی جسے افادی نقطۂ نظر کے مطابق اکثریت کے ذریعے متعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے چونکہ کوئی سیاسی نظام دائمی نوعیت نہیں رکھتا اس لئے انسانیت کو اس کا پورا موقع حاصل رہتا ہے کہ وہ نئے حالات کے مطابق ازلی اور ابدی اخلاقی اصولوں کے تحت اپنی معنوی تنظیم عمل میں لاتی رہے اور اپنے احوال و ضروریات کی تکمیل کا سامان بہم پہونچائے ضرور ہے کہ اس تنظیم میں انفرادی اقدار جیسے آزادی، عزت نفس اور ذاتی وقار برقرار رہیں اور ساتھ ہی ہئیت اجتماعی کی مجموعی نشو و نما اور نظام امن و عدل میں بھی کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔ سوائے اس صورت کے مملکت اپنے منشا کو پورا نہیں کر سکتی۔ ایسے نظام مقاصد کی پابند ہونی چاہئے جو انسانی اقدار کو فروغ دینے والے اور زندگی کو فراوانی بخشنے والے ہوں۔

نظامِ معیشت

انسان کائنات اور زندگی کے متعلق جو مخصوص نقطۂ نظر رکھتا ہے اس کا اثر زندگی کے ہر پہلو پر پڑنا لازمی ہے۔ اقبال کے تصورات معیشت کے متعلق وہی ہیں جو اس کے فلسفۂ حیات میں جھلکتے ہیں۔ چونکہ اقبال اثبات خودی اور آزادی کا علمبردار ہے اس لئے ضرور تھا کہ ان اصول کی جھلک اس کے ان تصورات میں بھی موجود ہوتی جو اس نے معاشی زندگی کی نسبت جستہ جستہ طور پر پیش کئے ہیں۔ اثبات خودی کا اصول لازمی طور پر انفرادیت کی طرف لے جاتا ہے۔ لیکن چونکہ اقبال مطلق انفرادیت پر مذہب واخلاق کی تحدید ضروری سمجھتا ہے کہ اس سے تحقق ذات میں مدد ملتی ہے اس لئے وہ اپنے نظام معیشت میں اجتماعی حقوق اور ذمہ داریوں کو نظرانداز نہیں کر سکتا۔

اس وقت دنیا میں تین نظام معیشت رائج ہیں۔ ایک خالص انفرادیت یا سرمایہ داری کا نظام، دوسرے اشتراکیت یا اشتمالیت کا نظام اور تیسرا اسلامی نظام۔ اقبال کے تمدنی تصورات چونکہ بنیادی طور پر اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہیں اس لئے کچھ عجب نہیں کہ وہ سرمایہ داری اور اشتراکیت پر تنقید کرتے ہوئے اسلامی نظام معیشت کو ان دونوں پر فضیلت دیتا ہے۔ اسلام نے تمدنی زندگی کے متعلق جو حل پیش کئے ہیں وہ بیشتر امتزاجی نوعیت رکھتے ہیں۔ زندگی ایک بڑی پیچیدہ حقیقت ہے۔ اس کے مسائل کے حل امتزاجی نوعیت ہی کے ممکن ہیں جو مختلف پہلوؤں پر حاوی ہوسکیں۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت میں زندگی کی پیچیدہ حقیقت کو سادہ بنانے اور یک طرفہ حل پیش

کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تجربہ نے بتایا کہ زندگی کی گتھی ان ہاتھوں قیامت تک نہیں سلجھ سکے گی۔ یہ تحریکیں جتنا بناتی اور سنواری ہیں اس سے کہیں زیادہ بگاڑتی ہیں۔

اسلام کا ایک بڑا کارنامہ تو یہ ہے اس نے دین اور دنیا کی تفریق کو مٹا دیا۔ مسلمان جب دعا مانگتا ہے ربنا اتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الاخرۃ حسنۃ تو وہ دراصل انسان کے معاشی عمل کو بھی اس کے اخلاقی عمل کا ایک جزو قرار دیتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے جعلت لی الارض مسجدا (میرے لئے تمام زمین مسجد ہے) یعنی تمام دنیاوی اعمال بھی اخلاقی نوعیت رکھتے ہیں۔ انسانی عمل کی کوئی شق بھی اخلاقی اور روحانی عنصر سے خالی نہیں ہو سکتی۔ معاشی مسائل کو حل کرنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ انھیں اخلاقی اعمال سے علٰحدہ تصور نہ کیا جائے۔ ایسا کرنے سے ہمارے معاشی اعمال کا معیار کس قدر بلند ہو جائے گا! یہ کہنا کہ معاشی اعمال ادنیٰ مقاصد کے حامل ہوتے ہیں صحیح نہیں ہے۔ کسی سیڑھی کا نیچے والا ڈنڈا اوپر والے ڈنڈے کے مقابلہ میں کم اہمیت نہیں رکھتا۔ اگر زندگی کی وحدت کو تسلیم کیا جائے تو اعمال کا سرچشمہ ایک ماننا پڑے گا، چاہے وہ اعمال معیشت و سیاست سے تعلق رکھتے ہوں یا اخلاق سے۔ جو لوگ اپنے ارادہ اور سعی و جہد سے معاشی اقدار کی تخلیق کرتے ہیں وہ ضرور ہے کہ اعلیٰ اخلاقی اصول پر عمل پیرا ہوں۔

تمدنی توازن اسی وقت ممکن ہے جبکہ خالص انفرادی معاشی اعمال بھی اخلاق کے تحت آجائیں۔ معاشی اور اخلاقی عمل میں اگر کچھ فرق ہے تو صرف اتنا کہ اوّل الذکر میں اکثر اوقات انفرادی عنصر غالب رہتا ہے اور ثانی الذکر میں انسانی

اخلاق کا مقصد یہ ہے کہ انفرادی عمل میں انسانی عنصر پیدا کرے۔ جدید سرمایہ داری آج دنیا کے لئے وبال اسی سبب سے بن گئی ہے کہ اس میں اخلاقی اور انسانی عنصر مفقود ہو گئے ہیں۔ وہ انسان کو محض ایک حیوان مانتی ہے جس کی زندگی کا مقصد سوائے پیٹ کی فکر کے اور کچھ بھی نہیں۔ انسان اپنے اس مقصد کو مسابقت کے ذریعہ حاصل کر سکتا ہے۔ ان اصولوں پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ آج جدید انسان کی زندگی میں ایک زبردست خلا پیدا ہو گیا ہے جسے پُر کرنے والی کوئی چیز نہیں آ سکون و امن سے محروم اور خود اپنے آپ سے نبرد آزما ہے۔ وہ تیز چلا جا رہا ہے لیکن نہیں معلوم کہ اس کی منزل کدھر ہے؟۔ واقعہ یہ ہے کہ جب تک اخلاقی اور معاشی مقاصد ہم آہنگ نہوں اس وقت تک زندگی میں ربط و وحدت نہیں پیدا ہو سکتی۔ انسانی خواہشات کی حقیقی تکمیل صرف اس وقت ممکن ہوگی جبکہ وقتی کے ساتھ ابدی مقاصد ہمارے عمل میں شامل ہوں کہ یہی مسرت کا حقیقی سرچشمہ ہیں۔ ہماری انفرادی زندگی عالمگیر نظام مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ ہے یہ نظام مقاصد منشاء الٰہی کا مظہر ہے جس کی وساطت سے کائنات اور زندگی میں ربط و معنی پیدا ہوتے ہیں۔

زندگی کے معاشی پہلو کی اہمیت اس سے واضح ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ انسانی فطرت اپنے اصلی روپ میں بے نقاب ہوتی ہے۔ اپنی مادی ضروریات کی بجا آوری کے لئے انسان خارجی فطرت کے مظاہر کے تصورات بناتا اور پھر اپنے ان تصورات کے جال میں انھیں پھانسنے کی کوشش کرتا ہے۔ تعقل کا سارا عمل اسی سے عبارت ہے۔ ذہن انسانی کی دوسری کوشش یہ ہوتی ہے کہ مادی

اشیاء میں فرق کرے بعض کو مفید اور بعض کو غیر مفید قرار دے۔ ذہن کی یہ قدر آفرینی معاشی عمل کی جان ہے۔ فطرت میں تصرفات کر کے انسان اپنی جدوجہد کا ایک میدان تلاش کرتا ہے اور قدر آفرینی سے خود اپنے ذاتی تحقق اور اپنے اخلاقی وجود کے استحکام کا سامان بہم پہونچاتا ہے۔ فطرت کے دل کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ انسان اس کو اپنے فیض نظر سے باقدر بنائے کہ یہی اس کی علت غائی ہے۔ قدر آفرینی کے بغیر اشیاء فطرت بے معنی طومار سے زیادہ وقیع نہیں۔ اقبال نے ایک جگہ شاعرانہ انداز میں یہ نکتہ بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کا ہر ذرہ انسان کے آگے عرض نیاز میں مشغول ہے۔ فطرت کی ہر شے پر اس وقت وجود کا اطلاق ہوگا جب کہ کسی نظام مقاصد کے تحت اس کی قدر و قیمت متعین ہو جائے۔

حدیث ناظر و منظور رازے است　　دل ہر ذرہ در عرض نیازے است
تو اے شاہد مرا مشہود گردان　　ز فیض یک نظر موجود گردان
کمال ذات شئے موجود بودن　　برائے شاہدے مشہود بودن
زوالش در حضور ما نبودن　　منور از شعور ما نبودن

پھر زندگی کی تعریف ہی اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ وہ تصرف و تسخیر کی ایک مستقبل داستان ہے۔ اس ناٹک کے مختلف پردوں پر شوق ایجاد و تخلیق نے جو نقش و نگار بنائے ہیں ان میں خواہشات کی رنگ آمیزی سے کام لیا گیا ہے۔

زندہ ؟ مشتاق شو خلاق شو　　ہمچو ما گیر ندہ آفاق شو

انسان کی روحانی زندگی اس کی مادی اور جسمانی ضروریات کی تکمیل کے بغیر ادھوری رہتی ہے۔ روح اور ذہن جسم سے ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ انھیں اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ مادی وجود کے قیام و بقا کے لئے اسباب معیشت فراہم کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ انسان کے معاشی عمل کی ابتدا تعقل سے ہوئی۔ عقل ہی کے ذریعہ سے انسان نے اپنی مادی ضروریات کے لئے عالم خارجی میں تصرفات شروع کئے۔ مادہ پر جو عقل کی راہ میں رکاوٹ تھی ذہن نے قابو پایا اور اپنے فائدہ کے لئے اس کی شکلیں بدلیں۔ معاشی عمل سوائے اس کے اور کیا ہے کہ مادہ کو نئی نئی شکلیں دی جائیں اور اس طرح اس کو بے قدری کی تاریکی سے نکال کر قدر آفرینی کی روشنی میں ظاہر کیا جائے۔ اس طرح سارا عالم انسان کے معاشی عمل کی جولانگاہ بن گیا۔ ھوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا (خدا ہی ہے جس نے تمھارے لئے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے) یہ دعویٰ غلط نہیں کہ معاشی تاریخ انسان کی عقلی تاریخ ہے۔ تعقل کی ابتدا مادہ کی تسخیر ہی کے لئے ہوئی اور آج بھی اس کا اصلی مقصد و منشا یہی ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ کس طرح انسان نے اشیاءِ فطرت کو جو پہلے پہل بے سود، بے قدر اور بے معنی تھیں اپنے استعمال کے لئے موزوں بنایا۔ معاشی مقاصد کے تحت صنعت و حرفت نے جنم لیا جن سے محفل تمدن کی رونق دوچند ہو گئی۔ ذہن کی فطرتِ پرکار فرمائی سے معاشی اقدار پیدا ہوئیں اور دولت و ثروت کا ظہور ہوا۔

من بگویم در گذر از کاخ و کوئے دولت تست ایں جہاں رنگ و بوئے
دانہ دانہ گوہر از خاکش بگیر صید چوں شاہین ز افلاکش بگیر

معاشی عمل کی ایک انفرادی نوعیت ہے اور دوسری اجتماعی۔ اصلی معاشی قدر اس میں ہے کہ فرد اپنے عمل سے اپنے اور اپنی جماعت کے افادہ و مسرت میں اضافہ کرے۔ معاشی عمل سے خودی کا اظہار ہوتا ہے اور اس کے استحکام میں مدد ملتی ہے۔ لیکن اگر اظہار خودی جائز حدود سے باہر ہو جائے تو وہ تمدن کے لئے بربادی کا موجب ہو سکتا ہے جیسا کہ جدید سرمایہ داری نے ثابت کر دیا ہے۔ حقیقی معاشی قدر وہ ہے جو شخصی اور اجتماعی جبلتوں کے تضاد کو رفع کر دے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ معیشت جس میں اظہار ذات کے مواقع موجود نہوں فطرت انسانی کا ساتھ نہیں دے سکے گی۔ افراد ہی اقدار کے حامل ہوتے ہیں چاہے وہ اقدار اخلاقی ہوں یا معاشی۔ یہ اقدار ایک مخصوص نظام مقاصد کے تحت ہوتی ہیں جو اس مخصوص گروہ کا مذہب کہلاتا ہے اور جس سے حیات و کائنات کا مجموعی نقطۂ نظر متعین ہوتا ہے۔ جب ہم کسی معاشی عمل کو برا کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم کسی اعلیٰ قدر کو ادنیٰ ضرورت یا خواہش پر ترجیح دے رہے ہیں۔ یہ عمل انتخاب اُس نظام مقاصد کا جزو ہوتا ہے جس سے زندگی ایک خاص رنگ میں رنگ جاتی ہے اور شعوری یا غیر شعوری طور پر افراد اور جماعتوں کے یقین و ایمان کا سرمایہ بھی اسی پر مبنی ہوتا ہے۔

سوسائٹی کے اندر زندگی بسر کر کے آدمی اسباب معاش مہیا کرتا ہے اس لئے ضرور ہے کہ سوسائٹی کے حقوق کا ہر نظام معیشت میں پورا لحاظ رکھا جائے۔ انفرادیت پسندی کا رجحان یہ ہے کہ آدمی اپنی ملکیت سے جو چاہے کرے۔

اس میں کسی کو دخل دینے کی حاجت نہیں۔ دوسری طرف اشتراکی کہتے ہیں کہ ملکیت چوری ہے جو سوسائٹی کا حق مار کر حاصل کی گئی ہے۔ وسائل دولت پر مملکت کا قبضہ ہونا چاہیے۔ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان اسلامی اصول معیشت ہے جو ملکیت و سرمایہ کے وجود کو جائز تصوّر کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ اسپر ایسی حدود قائم کر دیتا ہے کہ بجائے مضر ہونے کے وہ ہئیت اجتماعی کے لئے مفید ہو جائے۔ عمل کی آزادی جس میں دولت آفرینی کی آزادی بھی شامل ہے' تمدنی فلاح کی اعلیٰ ترین قدر ہے لیکن منظم معاشرہ میں تعاون عمل کی مناسب صورتیں پیدا کرنا بھی اس سے کم نہیں کہ بغیر اس کے خود افراد کی صلاحیتیں بروئے کار نہیں آسکتیں۔

یہ عام مشاہدہ ہے کہ دو افراد بالکل ایک ہی طرح کی صلاحیتیں لے کر نہیں پیدا ہوتے۔ اگر ان میں قابلیتوں کا کوئی فرق نہیں تو وہ ایک دوسرے کے مثنیٰ ہیں اس لئے ان کے الگ الگ وجود کی ضرورت ہی کیا باقی رہ جاتی ہے۔ فطرت افراد کے درمیان جو فرق و اختلاف رکھتی ہے وہ بے مقصد نہیں ہوتا۔ سپاٹ یکسانیت تخلیق و ایجاد کے جوہر سے محروم رہے گی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ فطرت کو تکرار پسند نہیں۔ اس کا ہر نقش اپنے اندر ایک قسم کا انوکھا پن رکھتا ہے۔ اس کی انجمن آفرینی بھی من و تو کے فرق کی رہین منت ہے۔

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں — کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں — مگر عین محفل میں خلوت نشیں

جلوت و انجمن میں بھی فرد کا ذوق یکتائی باقی رہتا ہے تاکہ وہ سب کے ساتھ

رہنے کے باوجود اپنی خودی کا الگ تحقق و اثبات کر سکے۔ اس بنا پر اسباب معاش میں فرق مراتب پیدا ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے۔ نحن قسمنا بینھم معیشتھم فی الحیوۃ الدنیا و رفعنا بعضھم فوق بعضٍ درجٰتٍ لیتخذ بعضھم بعضا سخریا (ہم نے دنیا کی زندگی میں ان کی روزی تقسیم کر دی ہے اور بعض کے درجے بعض پر بلند کر دئے ہیں کہ اس طرح ایک دوسرے کو خدمتگار ٹھہراتے ہیں)۔ واللہ فضل بعضکم علی بعض فی الرزق (اللہ نے بعض کو بعض پر رزق میں برتری دی)۔ اس فرق مراتب سے ملکیت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ انسان اشیاء کو اپنی خودی سے وابستہ کر لینے کا خوگر ہے۔ بچپن میں بھی بعض چیزوں کو مخصوص طور پر اپنا سمجھا جاتا ہے اور بعض دوسری چیزوں کو دوسروں کا۔ آہستہ آہستہ یہ اشیاء خودی کا جزء بن جاتی ہیں۔ لیکن اگر کسی نظام معیشت میں اسباب دولت اور معیشت کے فرق مراتب کے باعث کسی خاص گروہ کو دوسرے گروہ پر دائمی تفوق و اقتدار حاصل ہو جائے تو وہ تمدن کے لئے لعنت بن جاتا ہے۔ مدارج معیشت کے فرق کے باوجود انسانیت کا یہ حق ہے کہ وہ دائمی اقتدار صرف احکم الحاکمین ہی کا تسلیم کرے۔ اگر اسباب معیشت سے کسی طبقہ کو دائمی اقتدار حاصل ہوتا ہو تو ایسی حالت میں معیشت کی تلاش انسانی خودی کو ذلیل و رسوا کرنے کا موجب بن جائے گی جو اقبال کے اساسی فلسفۂ تمدن کے خلاف ہے۔ انسانی زندگی کے لئے یقیناً رزق ضروری ہے لیکن روح انسانی اسباب معیشت سے بلند ہے۔ معیشت اس کا مقصود نہیں بلکہ ذریعہ ہے، اصل مقصود تو خودی کی نگہبانی ہے جو زندگی کا جوہر ہے۔

خودی کے نگہبان کو ہے زہرِ ناب　　وہ ناں جس سے جاتی رہے اس کی آب
وہی ناں ہے اس کے لئے ارجمند　　رہے جس سے دنیا میں گردن بلند

دوسری جگہ اس مطلب کو یوں بیان کیا ہے۔

اے طائر لاہوتی اس رزق سے موت اچھی　　جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

معاشی عمل میں انسان اپنا فیصلہ اور ارادہ استعمال کرتا اور ایک معین مقصد کے حاصل کرنے کے لئے اپنی مساعی کو وقف کر دیتا ہے۔ انفرادی انتخاب کے اصول سے کسی گروہ کی معیشت کو تقویت پہونچنی چاہئے نہ کہ ضعف۔ افراد ہی اپنے اوصاف اور اپنے عمل پیہم سے اجتماعی ترقی کا سرچشمہ مہیا کرتے ہیں۔ ہاں اس کی پابندی کرانا معاشرہ کا فرض ہے کہ افراد کے ایسے اوصاف کی مطلق قدر افزائی نہ کی جائے جن سے ابتری پیدا ہوتی ہو۔ اس قسم کے اوصاف موجودہ سرمایہ داری کے نظام میں ظہور پذیر ہو رہے ہیں اور ان کے باعث اس نظام سے عام بیزاری پیدا ہو گئی ہے۔

اس قسم کے معاشی نظام کا تصور ممکن ہے جس میں ملکیت کے جذبہ کی تشفی کے ساتھ ملکیت کو دوسروں کے فائدے کے لئے استعمال کرنے کے ضوابط وضع کئے جا سکیں۔ یہ ضوابط اخلاقی اور قانونی صورت اختیار کریں گے جن کی پابندی پر معاشرہ کو اصرار ہوگا۔ سرمایہ داری کا سب سے بڑا نقص یہی ہے کہ اس میں ملکیت کے جذبہ کی تشفی صرف چند اشخاص کے لئے ممکن ہوتی ہے دوسروں کو غیر حقیقی نفع کی امید میں کام میں لگایا جاتا ہے لیکن ان کی شخصیت کی تکمیل کا کوئی سامان نہیں مہیا کیا جاتا۔ اس نظام میں اکثریت کی مساعی

منتشر غیر مربوط اور میکانکی حیثیت رکھتی ہیں اور ایک قسم کے عام احساس نامرادی کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ معاشی بندگی اور آقائی اس نظام کی خصوصیت ہے۔

تمیز بندہ و آقا فساد آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

اسلام نے ایک خاص قسم کی سرمایہ داری کو جائز ٹھہرایا ہے۔ یہ ایسی سرمایہ داری ہے جس میں اشیاء، قدر و قیمت رکھتی ہیں اور اشخاص میں صلاحیتوں کے فرق کے باعث دولت کا فرق ہونا لازمی ہے۔ قرآن کریم میں بصراحت مذکور ہے و یوت ذی فضل فضلہ (ہر فضیلت والے کو فضیلت دی جائے گی)؛ و لکلٍ درجٰتٌ مما عملوا (اور ہر ایک کے مرتبے ان کے اعمال کے مطابق ہیں)۔ فرق مراتب کو تسلیم کرنا اس واسطے ضروری ہے کہ تمدن کی ترقی مسدود نہ ہو جائے اور افراد کی حوصلہ مندیوں کے اظہار کے لیے مواقع باقی رہیں تاکہ پوری جماعت ترقی کرتی رہے۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ تجارتیں کرتے تھے، دولت جمع کرتے تھے لیکن اس کے ساتھ اجتماعی مقاصد کے لیے اس دولت کو بے دریغ صرف بھی کرتے تھے۔ تجارت و حرفت میں اسلام نے ہمیشہ انفرادی آزادی کے اصول کو تسلیم کیا۔ اجیر و متاجر کے تعلق کو عرف و رواج پر چھوڑ دیا گیا تاکہ مختلف احوال سے مطابق میں سہولت ہو۔ حکومت کی مدافعت صرف ان شاذ صورتوں میں روا رکھی گئی جبکہ کسی خاص طبقہ پر ظلم ہو رہا ہو۔ پھر اس کا انتظام کیا گیا کہ اسلامی نظام معیشت میں مستقل طور پر ایسے اسباب نہیں موجود ہونے چاہئیں جو دائمی طور پر معاشرہ کو دولت مندوں اور

مفلسوں میں تقسیم کر دیں۔ حق معیشت کی مساوات اس نوعیت سے ہونی چاہیئے کہ بغیر محنت کے کوئی شخص معاشی خوشحالی کی منزل تک نہ پہونچ سکے۔ اور اگر اس منزل تک پہونچ جائے تو معاشرہ میں اس کو کوئی غیر معمولی حقوق نہ حاصل ہونے چاہئیں۔ اصول وراثت، زکواۃ اور سود کی ممانعت سے ایسا انتظام کیا گیا کہ سرمایہ معاشرہ کے مختلف طبقوں میں چلتا پھرتا رہے اور زیادہ عرصہ تک کسی ایک خاندان کے ہاتھ میں نہ رہ سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معاشی ترقی صرف انھیں کے لئے ممکن ہوگی جو اس بات میں خاص اہلیت رکھتے ہیں۔ معاشری عدل قائم رکھنے کا اس سے بہتر طریقہ تصور میں نہیں آسکتا اس نظام میں دولت کا فرق فضیلت و برتری کی ضمانت نہیں ہوسکتا جیسا کہ اسلامی تاریخ شاہد ہے فضائل کا منبع روحانی زندگی ہی رہے گی نہ کہ خارجی مادی زندگی۔

یہ ہر شخص کا حق ہے کہ وہ استحکام خودی کا سامان بہم پہونچائے اس لئے کہ دائمی طور پر کسی دوسرے کا دست نگر ہونا خودی کے ضعف کا باعث ہوگا۔ حدیث شریف میں ہے الید العلیا خیر من ید السفلیٰ (اونچا ہاتھ (دینے والے کا) نیچے ہاتھ (لینے والے کے ہاتھ سے) بہتر ہے)۔ انسان کے دولتمند ہونے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ دولت کے استعمال پر تحدید عائد کر دی گئی ہو لیکن دست سوال دراز کرنا اجزائے خودی کے انتشار کا باعث ہوگا۔

از سوال آشفتہ اجزائے خودی بے تجلی نخل سینائے خودی
از سوال افلاس گردد خوار تر از گدائی گدیہ گر نادار تر

اسی مضمون کو دوسری جگہ یوں بیان کیا گیا ہے۔

تا توانی کیمیا شو گل مشو   در جہانِ منعم شو و سائل مشو

اقبال کا فقر کا تصور سائل کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ اصول فقر پر عمل کرنے والا سائل نہیں ہو سکتا۔ اس کا دل بے نیاز ہر دو جہاں سے غنی ہوتا ہے۔
میں ایسے فقر سے اے اہل حلقہ باز آیا   تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری

اشتراکی معیشت ذاتی ملکیت اور مبادلہ دونوں کو ختم کرنا چاہتی ہے اور یہی دونوں معاشی دنیا میں قدر کو معین کرنے والے عناصر ہیں۔ یہ بغیر زر کی معیشت ہے۔ اشتراکیت کے نزدیک اشیاء کی قدر آفرینی انفرادی فرق مراتب کو حق بجانب ثابت کرنے کا ذریعہ ہے۔ مارکس نے مزدور پیشوں کی ہمہ گیر مملکت کے ذریعہ معاشی مساوات کا خواب دیکھا تھا جس کی تعبیر اشتراکی روس میں نظر آ رہی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ سرمایہ داری کے نظام میں سے انسانی اور اخلاقی عناصر ایک ایک کر کے اس طرح خارج ہو گئے تھے کہ اس کے خلاف اشتراکی ردعمل کا ہونا فطری امر تھا لیکن یہ اصل مرض کا علاج نہیں۔ یہ معاشی مسئلہ کو حل کرنے کے بجائے دوسرے اور زیادہ پیچیدہ مسائل کو پیدا کرنے کا موجب ہوگا۔ مکمل اور مطلق مساوات اس کی مقتضی ہے کہ انتفاع اشیاء میں اباحت مطلقہ موجود ہو۔ ایسی صورت میں کوئی معاشری نظم برقرار نہیں رہ سکتا۔ اور تمدن کے مصالح کلی کی نگہداشت نہیں ہو سکتی۔ اقبال کہتا ہے کہ اگر مزدور کو اشتراکی اصول کے موافق تمدنی زندگی کی باگ ڈور حاصل ہو گئی تو طریق کوہکن میں کچھ دنوں بعد پرویزی حیلے پیدا ہو جائیں گے اور اسی قسم کی یا اُن سے بد تر خرابیاں رونما ہو جائیں گی جن پر آج اشتراکی ناک بھوں چڑھاتے ہیں۔

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا   طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

اشتراکیت کی تعلیم مادی اور اقتصادی مساوات چاہتی ہے لیکن وہ صرف لوگوں کے خارجی احوال میں تبدیلی سے اپنا یہ مقصد حاصل کرنے کی مدعی ہے۔ گزشتہ تجربہ بتاتا ہے کہ جب تک کوئی تعلیم انسانوں کے دلوں اور نیتوں میں تغیر نہ پیدا کرے کوئی خاص فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا تمدن کے مظاہر اور لوگوں کی زندگی میں اسی وقت صحیح تبدیلی پیدا ہو سکتی ہے جب کہ دل بدلیں۔ جو انقلاب "مساوات شکم" کے اصول پر مبنی ہوگا وہ کوئی مستقل تمدنی اقدار نہیں پیدا کر سکے گا۔ یہ بھی انسانیت کا ہزاروں سال کا تجربہ ہے کہ اندرونی تبدیلی مذہب و اخلاق کی مدد کے بغیر ممکن نہیں آیا

غربیاں گم کردہ اند افلاک را — در شکم جویند جان پاک را

دین آن پیغمبر حق ناشناس[1] — بر مساوات شکم دارد اساس

تا اخوت را مقام اندر دل است — بیخ او در دل نہ در آب و گل است

جب تک معاشی عمل پر اخلاق و مذہب کی روک نہ ہو اس وقت تک وہ بے لگام رہے گا، چاہے وہ معاشی عمل نظام سرمایہ داری کے تحت ہو یا نظام اشتراکیت کے تحت۔ اخلاق ہی کی بدولت نیت کی پاکیزگی پیدا ہوتی ہے اور آدمی حیوانیت کی پستی سے نکل کر انسانیت کے بلند مقام تک پہونچتا ہے۔ جب تک اخلاقی اور معاشی اعمال ایک دوسرے پر روک کا کام نہ دیں صحیح تمدنی توازن نہیں قائم ہو سکتا۔

اسلام میں سرمایہ اور ملکیت خدا کی امانت ہے۔ وسائل دولت آفرینی پر نہ فرد کو تصرف کا حق حاصل ہے اور نہ جماعت کو بلکہ خدا کو۔ انسان جوں جوں ترقی کرتا جائے گا

---

[1] کارل مارکس

ذات واجب تعالیٰ کو اپنا مقصود و منتہا بنا کر اپنے معاشی اداروں میں بھی تبدیلی کرتا رہے گا۔ ہر زمانہ میں انسانی صفات عالیہ اس کا تعین کریں گی کہ کونسا طریق کار تمدنی ضروریات کے لئے مناسب ہے۔ چنانچہ اسلام میں سیاست و معیشت کے باب ہیں کوئی قطعیت نہیں بنیادی اصول کو حتمی طور پر بیان کر دیا گیا ہے۔ اداروں کی شکلیں بدلتی رہیں گی اور ان میں احوال سے مطابقت ہوتی رہے گی۔ جس طرح سیاست میں حقیقی حاکمیت ذات واجب کی ہے اسی طرح وسائل معیشت خدا کے ہیں جن سے انسان استفادہ کر سکتا ہے۔ جس طرح دنیاوی حاکمیت کا معیار انسانی صفات عالیہ ہیں اسی طرح اسباب معیشت کی فراہمی بھی اخلاق کے تحت ہونی چاہیئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اسباب معیشت کو مہیا کرنے میں انسانی سعی و جہد اور ارادہ کو بڑا دخل حاصل ہے لیکن اگر خالق فطرت نے فطری وسائل اور سہولتیں نہ بہم پہونچائی ہوتیں تو انسان کی ساری مساعی دھری کی دھری رہ جاتیں۔ الارض للہ کا نکتہ یہی ہے جس کی صراحت ان اشعار میں کی گئی ہے۔

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب
کون لایا کھینچ کر پچھم سے باد سازگار
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نور آفتاب
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب
دہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں!
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں!

دوسری جگہ اسی مطلب کو اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

رزق خود را از زمیں بردن رواست
ایں متاع بندہ و ملک خداست

بندۂ مومن امیں، حق مالک است — غیر حق ہر شے کہ بینی ہالک است
باطن الارض للّٰہ ظاہر است — ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

زمین اور سرمایہ پر انفرادی تصرف امانت کے طور پر حق بجانب ہے بشرطیکہ ان کا استعمال ایسے نظامِ معیشت کے تحت ہو جو کسی شخص کو بھی رزق سے محروم نہ ہونے دے۔ کائنات اور اس کے وسائل اتنے وسیع ہیں کہ اگر انسان عقل و فہم سے کام لے کر اپنی تمدنی زندگی کو صحیح بنیادوں پر قائم کرے تو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ انسانیت کا بڑا حصّہ ناداری اور تنگدستی میں گذر بسر کرے۔ جب ذات واجب رزق کی مالک ہے تو طلب رزق میں غیر اللہ کی غلامی شرفِ انسانیت کو بٹّا لگاتا ہے۔ آیات شریفہ وجعلنا لکم فیھا معایش (اور ہم نے زمین میں تمھارے لئے معاش پیدا کی) اور ان اللہ ھو الرزاق ذو القوۃ المتین (بیشک اللہ ہی روزی دینے والا بڑی زبردست قوت والا ہے) میں اس حقیقت کو ظاہر کیا گیا ہے کہ رزق اُسی کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ جب نظامِ کائنات پر اُسی کی ذات قادر و مختار ہے تو دو روٹیوں کے لئے کسی کے آگے ہاتھ پھیلانا کیسا؟ یہ شرک کی ایک غیر محسوس لیکن خطرناک شکل ہے۔ اقبال کے نزدیک معیشت کا معیار و مقصود یہ ہونا چاہئیے کہ کوئی کسی کا محتاج نہ رہے تاکہ ہر ایک ممکنات حیات کو آزادی سے ظاہر کرسکے۔

کس نماند در جہاں محتاجِ کس — نکتۂ شرعِ مبیں ایں است و بس

مال و دولت فی نفسہٖ نہ برے ہیں اور نہ اچھے۔ ان کی اچھائی اور برائی کا دار و مدار ان کے استعمال پر ہے۔ دولت ایک وجہ سے خیر اور ایک وجہ سے شر

بن جا سکتی ہے۔ امام غزالی نے خوب کہا ہے کہ دولت کی مثال سانپ کی سی ہے کہ منتر جاننے والا تو اس کو اس طرح پکڑتا ہے کہ اس میں سے زہر مہرہ نکالے اور غافل اس کو پکڑ کر ہلاک ہو جاتا ہے۔[1] پھر علم و دولت کے ذریعہ انسان غلبہ و استیلا چاہتا ہے۔ دل کو کمالِ قدرت طبعاً محبوب ہے اور دولت اسباب قدرت میں سے ہے۔[2] لیکن اس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ انسان حدود الٰہی کے اندر رہکر اپنی قوتوں اور تصرفات کو استعمال میں لائے تاکہ ان سے اخلاقی مقاصد کی خدمت ہو سکے۔ اجتماعی زندگی میں یہی سب سے بڑھ کر تقوی ہے۔

نظام معاشری باوجود مختلف افراد میں معیشت کا فرق تسلیم کرنے کے اسلام نے معاشری مساوات کے اصول کو تسلیم کیا اور اپنی ساڑھے تیرہ سو سال کی زندگی میں اس ضمن میں ایسی مثالیں پیش کیں جن کی نظیر دنیا کا کوئی دوسرا تمدن نہیں پیش کر سکتا۔ آج بھی دن میں پانچ وقت محتاج و غنی ایک ہی صف میں بلا فرقِ مراتب کھڑے ہو کر مالک حقیقی کے آگے عرض نیاز کرتے ہیں۔ دولت و ثروت کا فرق اخوت اسلام کی راہ میں کبھی بھی سنگ گراں نہ بن سکا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اسلام میں مغربی تمدن کے برخلاف اخوت و مساوات کا دار و مدار خارجی مادی احوال پر نہیں ہے بلکہ انسان کی اندرونی اخلاقی کیفیت پر مبنی ٹھہرایا گیا۔

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز مسلمانی   اخوت کی جہانگیری محبت کی فراوانی

یہ اخوت و محبت تمام انسانوں میں قدر مشترک ہونی چاہیئے۔ نوع انسان کو ہوس نے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے ورنہ حقیقت میں انسانیت ایک عضوی کل ہے۔

(۱) احیاء العلوم الدین۔ جلد ۳۔ صفحہ ۴۱۴ (ترجمہ اردو) (۲) ایضاً ،، ،، صفحہ ۴۴۰

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو   اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا

آنحضرت صلعم سے ابوجہل کو سب سے بڑی شکایت یہی تھی کہ آپ کی تعلیم سے مساوات و اخوت کے اصول مستحکم ہو گئے اور نسلی شرافت و فضیلت کا تصور مٹیا میٹ ہو گیا۔ آقا اور غلام ایک ہی دستر خوان پر کھانے لگے۔

مذہب او قاطع ملک و نسب   از قریش و منکر از فضل عرب
در نگاہ او یکے بالا و پست   با غلام خویش بر یک خواں نشست
احمراں با اسوداں آمیختند   آبروئے دودمانے ریختند

اقتصادی فرق و امتیاز اور معاشری مساوات باہم نقیض نہیں ہیں۔ دولت و ثروت نہ تو کسی شخص کو لازماً نیکی اور تقویٰ سے محروم کرنے والی ہیں اور نہ فضیلت کا حقیقی معیار ہیں۔ صحابہ کبار میں حضرت عثمانؓ اور عبدالرحمن بن عوف جیسے دولتمند بھی تھے اور اصحاب صفہ جیسے مفلس و نادار بھی۔ لیکن چونکہ ان سبھوں کی اندرونی زندگی میں تغیر پیدا ہو چکا تھا اس واسطے خارجی احوال کے فرق سے مساوات و اخوت میں کسی قسم کا رخنہ نہ پڑا۔ بعد میں بھی یہی روایات کسی نہ کسی شکل میں تاریخ اسلام میں موجود رہیں جو اسلام کے ابتدائی عہد میں قائم ہو چکی تھیں اور آج بھی ان کی ہلکی سی جھلک نظر آتی ہے۔

ہمیشہ سے یہ ایک معرکتہ الآرا مسئلہ رہا ہے کہ معاشری زندگی میں نظامِ عائلی کی کیا حیثیت ہو۔ چونکہ اقبال کے تصورات تمدن اسلامی تعلیم پر مبنی ہیں اس لئے اس پر تعجب نہ ہونا چاہیئے کہ صنفِ نازک کے متعلق اس کے خیالات وہی ہیں جو اس کے نزدیک اسلامی تہذیب کے اصلی رنگ کو برقرار رکھنے والے ہیں۔ اسلام

تمدنی زندگی میں عورت کے خاص مقام کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ اس کے ساتھ حسن معاشرت کی تاکید کرتا ہے۔ اس کی عظمت اس سے زیادہ کیا ہو گی کہ جنت کو ماؤں کے پاؤں تلے بتایا گیا اس سے ایک طرف تو عورت کی عظمت کا اظہار مقصود تھا اور دوسرے اس کے فرائض امومت کی اہمیت واضح کرنا تھا۔ جنت اسی وقت اس کے پاؤں تلے ہو گی جبکہ وہ ماں بنے گی۔

آنکہ ناز د بر وجودش کائنات ذکر او فرمود با طیب و صلوٰۃ
گفت آں مقصود حرف کن فکاں زیر پائے امہات آمد جناں

تہذیب مغرب کے اثر سے مسلمانوں میں بھی آزادیٔ نسواں کا غلغلہ بلند ہے۔ اقبال اس آزادی کے دعوے پر اپنے مخصوص انداز میں تنقید کرتا ہے۔ وہ عورت کو اجتماعی خودی کا ضامن ٹھہراتا ہے۔ اس کے نزدیک عورت کی زندگی کا مقصود و منتہا نسل انسانی کو برقرار رکھنا ہے۔ اس کے سارے قویٰ فطرت نے اسی مقصد کو پورا کرنے کی غرض سے بنائے ہیں۔ یہ اتنا عظیم الشان مقصد ہے کہ دوسرے مقاصد اس کے آگے ہیچ ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ عورت کو بھی وہی انسانی حقوق حاصل ہیں جو مرد کو لیکن دونوں کا دائرۂ عمل الگ الگ ہے۔ دونوں اپنی اپنی استعدادوں کے مطابق ایک دوسرے کے ساتھ تعاون عمل کر کے تمدن کی خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ وہ مرد اور عورت کی مکمل مساوات کا قائل نہ تھا۔ اپنے ایک لکچر میں اس نے اس ضمن میں اس طرح اظہار خیال کیا ہے:۔

"میں مرد اور عورت کی مساوات مطلق کا حامی نہیں ہوں۔ قدرت نے ان دونوں کے تفویض جدا جدا خدمتیں کی ہیں۔ اور ان فرائض جداگانہ کی صحیح اور باقاعدہ

انجام وہی خانوادۂ انسانی کی صحت اور فلاح کے لئے لازمی ہے۔ مغربی دنیا میں جہاں نفسی نفسی کا ہنگامہ گرم ہے اور غیر معتدل مسابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصادی حالت پیدا کر دی ہے، عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں بجائے کامیاب ہونے کے الٹا نقصان رساں ثابت ہوگا اور نظام معاشرت میں اس سے پیچید پیچیدگیاں واقع ہو جائیں گی اور عورتوں کی اعلیٰ تعلیم سے بھی جس حد تک کہ افراد قوم کی شرح ولادت کا تعلق ہے جو نتائج مترتب ہوں گے وہ بھی غالباً پسندیدہ نہ ہوں گے۔ خاندانی وحدت کے رشتہ کو جو بنی نوع انسان کی روحانی زندگی کا جزو اعظم ہے یہ حریت توڑ دیتی ہے۔[1]

آزادیٔ نسواں کی تحریک جدید مغربی تہذیب کا ایک شاخسانہ ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ عورت کو ہر معاملہ میں مردوں کے دوش بدوش کر دیا جائے۔ وہ سیاست اور معیشت میں ہر اس ذمہ داری کو قبول کرنے کے لئے تیار رہے جس سے مرد عہدہ برا ہوتے ہیں۔ اقبال کا خیال ہے کہ اگر عورت کی فطرت سیاست و معیشت کی آلودگیوں میں پھنسے گی تو وہ اپنا نسوانی جوہر کھو دے گی جو اس کا منشاء وجود ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عورت کا نصب العین یہ نہ ہونا چاہئے کہ وہ افلاطون کے سے مکالمات لکھے اور اپنے علم و فضل کا سکہ بٹھائے بلکہ یہ کہ وہ ایک ایسے شخص کی ماں بنے جو افلاطون کے سے مکالمات لکھ سکے۔ اس کا اصلی منصب امومت ہے۔

وجودِ زن سے ہے تصویر کائنات میں رنگ　　　اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوز دروں

---

[1] ملت بیضا پر عمرانی نظر۔ ص ۳۰

شرف میں بڑھ کے ثریا سے مُشتِ خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی دُرج کا دُرِ مکنون

مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلہ سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

عورتوں کی اعلیٰ تعلیم کا اگر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ امومت کی ذمہ داریوں سے کترانے لگیں اور انفرادی عیش و آسایش میں مشغول ہو جائیں تو نسلِ انسانی کے لئے اس سے بڑھ کر اور کوئی خطرہ تصور میں نہیں آسکتا۔ اقبال کہتا ہے کہ ایسا گُل ہمارے بستانِ تمدن میں اگر کبھی نہ کھِلے تو اچھا ہے۔

علم او بار امومت بر نتافت
بر سرِ شاخش یکے اختر نتافت

این گل از بستانِ ما نارستہ بہ
داغش از دامانِ ملت شستہ بہ

دوسری جگہ حکیم یورپ سے اس طرح استفسار کیا گیا ہے۔

کوئی پوچھے حکیم یورپ سے
ہند و یوناں ہیں جس کے حلقہ بگوش

کیا یہی ہے معاشرت کا کمال
مرد بیکار و زن تہی آغوش

اقبال نے "جاوید نامہ" میں تجدد پسند عورت کا خاکہ کھینچا ہے۔ عالمِ علوی کی سیر کے دوران میں دوشیزۂ مریخ سے اس کی ملاقات ہو گئی۔ ایک وسیع میدان میں مردوں اور عورتوں کا ہجوم تھا۔ اس ہجوم میں ایک بلند و بالا اور روشن جبیں عورت نظر آئی۔ لیکن اس کے چہرہ کی رونق میں نورِ جان کی کمی محسوس ہوتی تھی۔ اس کی باتیں بے سوز اور آنکھیں بے نم تھیں۔ وہ سرورِ آرزو سے یکسر محروم تھی۔ اس کا سینہ جوشِ شباب سے عاری اور عشق و شوق کی لذتوں سے بے خبر تھا۔ حکیم مریخی نے اقبال کو بتایا کہ یہ عورت فرنگستان کی رہنے والی ہے اور نبوت کی مدعی ہے۔ اس کا پیغام صنفِ نازک کو مرد کی غلامی سے آزاد کرانا ہے مختصر طور پر اس کی تعلیم یہ ہے۔

اے زنان، اے مادران، اے خواہران　　زیستن تاکے مثال دلبران
دلبری اندر جہاں مظلومی است　　دلبری محکومی و محرومی است
در دو گیسو شانہ گردانیم ما　　مرد را نخچیر خود دانیم ما
مرد صیّادی بہ نخچیری کند　　گرد تو گردد کہ زنجیری کند
ہم بر او بودن آزار حیات　　وصل او زہر و فراق او نبات
مار پیچاں از خم و پیچش گریز　　زہرہایش را بخونِ خود مریز
از امومت زرد روئے مادراں　　اے خنک آزادیٔ بے شوہراں

پھر آگے چل کر وہ اپنی ہم صنفوں کو سمجھاتی ہے کہ اب زمانہ بدل گیا ہے سائنس نے تمام اقدار حیات کو الٹ پلٹ دیا ہے۔ اب نسل انسانی بغیر عورتوں کے بھی دنیا میں جاری رہ سکے گی۔ سائنس والوں کے معملوں میں جتنی آبادی کی ضرورت ہوگی اتنے بچے پیدا کرلئے جائیں گے۔ ضرورت کے مطابق لڑکے ہوں گے اور ضرورت کے مطابق لڑکیاں ہوں گی۔ انسانی عقل اب اسرار حیات کو اس طرح جدید طور پر ظاہر کرے گی اور تار زیست بے مضراب کے اپنے نغمے پیدا کرسکے گا پھر کیا وجہ ہے کہ ہم بھی مردوں کی طرح آزاد نہ ہوں۔

حاصلے بر داری از کشت حیات　　ہرچہ خواہی از بنیں واز بنات
پرورش گردد چنیں نوع دگر　　بے شب ارحام در یا بد سحر
خود بخود بیروں فتد اسرار زیست　　نغمہ بے مضراب بخشد تار زیست
خیز و با فطرت بیا اندر ستیز　　تاز پیکار تو حُر گردد کنیز

غرضکہ مسئلہ نسواں کے متعلق اقبال کی قطعی طور پر یہ رائے ہے کہ مرد

اور عورت ایک دوسرے کی کمی کو پورا کرتے اور اس طرح تعمیر تمدن کے فرائض کی انجام دہی کرتے ہیں۔ ان دونوں کے قویٰ میں فطرت نے جو فرق رکھا ہے اس کا مقصد اسرار حیات کو کائنات میں محفوظ رکھنا ہے۔ نسوانی جوہر خاک کو آدم بناتا اور اپنے سوزِ دروں سے ثبات زندگی کا سامان بہم پہونچاتا ہے۔

مرد و زن وابستۂ یک دیگراند　　کائنات شوق را صورت گراند
زن نگہ دارندۂ نار حیات　　فطرت او لوح اسرار حیات
آتش ما را بجان خود زند　　جوہر او خاک را آدم کند
در ضمیرش ممکنات زندگی　　از تب و تابش ثباتِ زندگی
ارج ما از ارجمندیہائے او　　ماہمہ از نقش بندیہائے او

اس کو کیا کیجئے کہ جوہر مرد کو فطرت بے منت غیر عیاں کرتی ہے اور جوہر نسوانی کو غیر کا مرہون منت رکھا گیا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ میں بھی اس مجبوری سے غمناک ہوں لیکن اس مسئلہ کا کوئی حل موجود نہیں سوائے اس حل کے جو خود فطرت نے تجویز کیا ہے۔

جوہر مرد عیاں ہوتا ہے بے منت غیر　　غیر کے ہاتھ میں ہے جوہر عورت کی نمود
راز ہے اس کے تپ غم کا یہی نکتۂ شوق　　آتشیں لذت تخلیق سے ہے اس کا وجود
کھلتے جاتے ہیں اسی آگ سے اسرار حیات　　گرم اسی آگ سے ہے معرکۂ بود و نبود
میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غمناک مگر　　نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود

اقبال نے حضرت فاطمۃ الزہراؓ کی سیرت کو عورتوں کے لئے بطور نصب العین پیش کیا ہے۔ بیٹی کی حیثیت سے، بیوی کی حیثیت سے اور ماں کی حیثیت سے حضرت

زہراؓ کی زندگی تمام دنیا کی عورتوں کے لئے نمونہ ہے۔

مزرع تسلیم را حاصل بتول — مادراں را اسوۂ کامل بتول
آں ادب پروردۂ صبر و رضا — آسیا گرداں و لب قرآں سرا

اگر کسی عورت کے بطن سے ایک سچا شخص پیدا ہو جائے جو حق کی خدمت کو اپنی زندگی کا مقصود و منتہا بنا لے تو گویا اس نے اپنے منشاء وجود کو پورا کر دیا۔

فطرت تو جذبہ ہا دارد بلند — چشم ہوش از اسوۂ زہرا مبند
تا حسینے شاخ تو بار آورد — موسم پیشین بگلزار آورد

بعض لوگوں کو یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ اقبال مردوں کے لئے اثبات خودی کی تعلیم دیتا ہے اور عورتوں کو اس کا موقع نہیں دینا چاہتا کہ وہ آزادی حاصل کرکے اپنی خودی کا تحقق و اثبات کریں۔ لیکن حقیقت میں اقبال کا نقطۂ نظر اس باب میں یہ نہیں کہ وہ عورتوں کی ترقی کے خلاف ہے۔ ہاں، وہ ان طریقوں کے خلاف ہے جو آزادیٔ نسواں کی تحریک نے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اختیار کئے ہیں۔ اس کے نزدیک خودی کی ترقی کا ذریعہ یہ ہے کہ ہر فرد اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے میں آزاد ہو۔ عورت کی صلاحیتیں مرد کی صلاحیتوں سے مختلف ہیں۔ ان صلاحیتوں کو ایک بتانا اور ان کے فرق سے انکار کرنا فطرت کو منہ چڑاتا ہے۔ عورت کا اثبات خودی اس میں مضمر ہے کہ فرائض امومت کی انجام دہی کے لئے اس کو پورے مواقع بہم پہونچائے جائیں۔ تہذیب و تمدن کی اس سے بڑھ کر کوئی خدمت نہیں کہ عورت اپنی عزت نفس کو برقرار رکھتے ہوئے نسل انسانی کی بقا کی ذمہ داری اپنے اوپر لے۔ امومت رحمت ہے اور بقول اقبال اس کو نبوت سے نسبت خاص ہے۔

نیک اگر بینی امومت رحمت است ۔ زانکہ او را با نبوت نسبت است
شفقت او شفقت پیغمبر است سیرت اقوام را صورت گر است
از امومت پختہ تر تعمیر ما درخط سیمائے او تقدیر ما

عورت لذت تخلیق کا پیکر مجسم ہے۔ اس کی خودی امومت کے فرائض انجام دے کر ہی اپنا استحکام کر سکتی ہے ورنہ اگر وہ اس شاہراہ کو چھوڑ کر جو فطرت کا مقرر کیا ہوا ہے دوسرا راستہ اختیار کرے گی تو نامرادی کی گھاٹیوں میں بھٹک جائے گی۔ فطرت کا منشا یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے سوز دروں سے اسرار حیات کی حفاظت کرے اور اس طرح اپنے ذاتی جوہر بھی نمایاں کرے۔

اقبال کے نزدیک عورت سرمایۂ ملت کی نگہدار ہے۔ ہر تمدن کے اعلیٰ ترین اوصاف اسی کی ذات میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ وہ اس کو اس کی ذمہ داری سے اس طرح آگاہ کرتا ہے۔

آب بند نخل جمعیت توئی حافظ سرمایۂ ملت توئی
از سر سود و زیاں سودا مزن گام جز بر ملت آباء مزن
ہوشیار از دستبرد روزگار گیر فرزندان خود را در کنار

اقبال کے مذہبی اور مابعد الطبیعی تصورات

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اقبال کے ہاں کسی مابعد الطبیعی نظام کی تلاش کرنا عبث ہے اس واسطے کہ وہ ایک شاعر تھا اور شاعر کی حیثیت سے اس کے حساس دل پر مختلف حالتوں میں جو کیفیات گذریں انھیں اس نے بلا کسی ربط و ترتیب کے نغمہ کی زبان سے ادا کر دیا۔ چنانچہ وہ اس کی طرف اپنے ایک شعر میں اشارہ بھی کرتا ہے۔

عجب نہیں کہ پریشان ہے گفتگو میری
فروغ صبح پریشاں نہیں تو کچھ بھی نہیں

فروغ صبح میں نور کے لطیف ریزے اگرچہ فضائے بسیط میں منتشر ہوتے ہیں لیکن ان سب سے مل کر ہی صبح کی وحدت نمودار ہوتی ہے جو اپنے اندر اعلیٰ درجہ کا ربط و نظم رکھتی ہے۔ بغیر ربط و نظم کے وحدت کا ہم تصور ہی نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اقبال کے پریشان افکار، جو باوجود منتشر ہونے کے اپنے اندر وحدت رکھتے ہیں، ربط و نظم سے خالی نہیں۔ اس کے نظام تصورات میں سب سے زیادہ قوی اور دور رس وہ ہیں جن کا تعلق فلسفۂ مذہب سے ہے۔

کائنات اور خودی

انسان اس امر پر غور کرنے کے لئے مجبور ہے کہ جس دنیا میں وہ زندگی گذار رہا ہے اس میں اس کی حیثیت کیا ہے۔ کائنات میں

اس کی تعدیر کیا ہے' اور کائنات کا خالق کون ہے؟ عالم طبیعی اور حیات کا کارخانہ کس منصوبہ کے تحت اور کس مقصد کی تکمیل کی خاطر معرض وجود میں آیا؟ یہ سب سوال ہر احساس و شعور رکھنے والے شخص کے دماغ میں کسی نہ کسی صورت میں کبھی نہ کبھی ضرور پیدا ہوتے ہیں۔ گل شاعرانہ زبان میں شبنم سے پوچھتا ہے کہ یہ ہنگامۂ مرغان چمن کس لئے ہے' مقصود نوا اور مطلوب صبا کچھ ہے کہ نہیں' خار کیوں ہے اور پایان نظر کیا ہے' یہ سب سوال کسی ئے حیرت و استعجاب کے آئینہ دار ہیں۔

گل گفت کہ ہنگامۂ مرغان چمن چیست؟ | این انجمن آراستہ بالائے شجر چیست؟

این زیر و زبر چیست؟

پایان نظر چیست؟

خارِ گل تر چیست؟

تو کیستی و من کیم این صحبت ما چیست؟ | بر شاخ من این طائرک نغمہ سرا چیست؟

مقصود نوا چیست؟

مطلوب صبا چیست؟

این کہنہ سرا چیست؟

انسان اس وقت سے جبکہ اس کو شعور و احساس کی دولت ملی آج تک اسی ادھیڑبن میں رہا کہ "این کہنہ سرا چیست؟"۔ اس کے جواب کی اتنی زیادہ فکر اس کو اس واسطے رہی کہ اس پر اس کا جواب بھی منحصر ہے کہ وہ خود کیا ہے؟

کائنات اسباب و اثرات کا ایک وسیع اور پیچیدہ طلسم ہے جو غیر محدود زمان و مکان میں پھیلا ہوا ہے اور طبیعی قوانین کا پابند ہے۔ انسان کا دل بے قرار

کائنات کو سمجھنے کے ساتھ کائنات کے پرے اُس حقیقت کبریٰ کا کھوج لگانے کے لئے بھی بے چین رہتا ہے جس کے بغیر خود اس کا وجود ہستی کی وسعتوں میں بے معنی سا رہتا ہے۔ انسانی دل میں غیر محدود اور لامتناہی کو سمجھنے کی گہری لگن موجود رہتی ہے جس میں وہ تمام اوصاف عالیہ بدرجہ اتم موجود ہوں جنھیں وہ خود اپنی ذات میں پیدا کرنا چاہتا ہے، اور جس کی بدولت اُسے یقین و ایمان کے لازوال محرکات عمل مل جاتے ہیں جو اس کی خودی کی ترقی کے ضامن ہیں۔ انسان کا دل کبھی یہ باور نہیں کر سکتا کہ فطرت کی ساری رنگا رنگی، بہتے ہوئے دریا، لہلہاتا ہوا سبزہ، کوہ و صحرا، غنچہ و گل اور ماہ و انجم محض اتفاق سے طبیعی اور کیمیاوی قوتوں کے عمل سے وجود میں آگئے اور انسانی شعور سے ان کا ربط محض اتفاقی حیثیت رکھتا ہے۔ اس قسم کے تصور سے کائنات کی بہت ہی ناکافی اور غیر تشفی بخش توجیہ ہوتی ہے۔ اگر کائنات کی قدر و قیمت میں کوئی حقیقت ہے تو ضرور ہے کہ اس کا ماخذ و منبع ذات باری ہو جو اقدار کا سرچشمہ ہے اور جس کو تسلیم کئے بغیر ایک طرف تو انسانی زندگی انتشار میں مبتلا ہو جاتی ہے اور دوسری طرف فطرت کی ابتدا و انتہا کا مسئلہ ایک لاینحل معمہ بن جاتا ہے۔

عالم کی ماہیت زماں و مکاں کو قرار دینا مسئلہ کا حل نہیں ہے۔ یہ دراصل ہمارے ذہنی تجریدات ہیں جو ہم نے عالم خارجی پر عاید کئے ہیں کہ بغیر ان کے کائنات کا تصور دشوار ہو جاتا ہے۔ سائنس کے نزدیک توانائی (انرجی) لامتناہی ہے جس کی ماہیت کا پتہ اس کے اثرات ہی سے چل سکتا ہے۔ مادہ کی منظم و نیا توانائی کی لہروں کے سوا کچھ نہیں۔ کائنات اسی سے ہے، وجود و شعور اسی سے ہیں، ارتقا پذیر

فطرت کے سب مظاہر بھی اسی کا کرشمہ ہیں۔ اس بات کی توضیح و توجیہ بہت مشکل ہے کہ غیر معین توانائی کے بطن سے معین مظاہر کیسے پیدا ہو گئے؟ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تنوع اور کثرت اور تعداد کیا ہیں؟ انسانی زندگی اور ذہن اور اس کے آگے شعور کی دوسری منزلیں جو سلسلۂ ارتقاء میں مضمر ہیں اُن کی کُنہ کیا ہے؟ اگر یہ سب کارخانہ بے مقصد ہے تو فکری دلیل حیران ہے کہ بے منصوبہ عمل سے نظم و ربط کیسے ظاہر ہو گئے، وحدت کثرت میں کس طرح سے جلوہ گر ہو گئی۔ ارتقاء کے میکانکی اور اندھے لزوم سے شعور و ذہن کیسے پیدا ہو گئے؟ شعور بے شعوری کا غلاف چاک کر کے کیونکر ظاہر ہو گیا۔ پھر خود شعور اس توانائی سے کس قدر مختلف ہے جس سے وہ کہا جاتا ہے کہ پیدا ہوا ہے۔ اور آگے بڑھئے تو کس قدر حیرت انگیز طور پر یہی شعور عالم طبیعی اور اس کی قوتوں پر اپنے تصورات عاید کرتا ہے جو قوانین کہلاتے ہیں اور پھر ان کی مدد سے اُسی فطرت کو تسخیر کرتا ہے جس کا وہ کچھ عرصہ قبل غلام تھا۔ عالم فطرت سے انسانی شعور کس بے باکی سے پوچھتا ہے:۔

عالم آب و خاک و باد سرّ عیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں
وہ شب درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے۔
اس کی سحر ہے تو کہ میں اس کی اذاں ہے تو کہ میں
کس کی نمود کے لئے شام و سحر ہیں گرم سیر
شانۂ روزگار پر بار گراں ہے تو کہ میں
تو کف خاک و بے بصر میں کف خاک و خود نگر

کشت وجود کے لئے اب رواں ہے تو کہ میں

طبیعی عالم جس میں انسان زندگی بسر کرتا ہے اس کی ماہیت کے متعلق ہمارے خیالات کا انحصار اس امر پر ہے کہ ہم اس میں خود اپنی حیثیت کیا خیال کرتے ہیں اور اس میں ہماری تقدیر کیا ہے؟ جدید سائنس عالم فطرت کے رموز و اسرار ایک ایک کرکے ہمارے سامنے ظاہر کر رہی ہے۔ سائنٹیفک طریق تحقیق کی اس سے بڑھ کر کامیابی کیا ہوگی کہ انسان فطری واقعات و حوادث کی بڑی حد تک پیشین گوئی کر سکتا ہے، انھیں ایک حد تک اپنی مرضی کے مطابق ڈھال سکتا ہے اور ان کے مضر اثرات سے اپنی حفاظت کر سکتا ہے۔ لیکن باوجود اپنی تمام سائنٹیفک ترقیوں کے انسان محسوس کرتا ہے کہ فطرت میں اس کے تصرف کی حد ہے جس کے آگے وہ نہیں بڑھ سکتا۔ ستاروں کی گردش اور سمندروں کے مدوجزر کو انسانی ذہن نہیں بدل سکتا۔ انسان دریاؤں سے نہریں نکال سکتا ہے لیکن اسے یہ قدرت نہیں کہ پہاڑوں کے سینے شق کرکے دریا جاری کر سکے۔ باوجود انسانی تصرفات کی حدبندی کے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہم جس ماحول میں زندگی بسر کرتے ہیں وہ بڑی حد تک ہمارا ہی بنایا ہوا ہے۔ انسان اگرچہ فطری قوتوں کو یکسر بدل تو نہیں سکتا لیکن انھیں سمجھ کر ان کو اپنے مقاصد کے لئے بہت کچھ استعمال کر سکتا ہے۔ فطرت اس وقت بھی موجود تھی جب کہ انسان میں اس کے شعور کی صلاحیت نہیں پیدا ہوئی تھی۔ یہ سچ ہے کہ ذہن کے ذریعہ سے انسان کو خارجی حقیقت کا علم ہوتا ہے لیکن اگر اس کا علم نہ ہوتا تو بھی حقیقت حقیقت ہی رہتی۔ خارجی حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن مادی نظریہ اس کی

صحیح توجیہ نہیں پیش کرتا ہے فطرت میں جو ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور اجرام فلکی جس مقررہ روش پر قوانین حرکت کے تحت چل کر کائنات کے نظام میں توازن برقرار رکھتے ہیں اس کی توجیہ سائنس کے پاس نہیں۔ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سارا نظام کائنات کیوں اور کیسے وجود میں آگیا؟ اسے ہم ارتقاء کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے اس واسطے کہ خود ارتقاء بغیر حرکت و قوت کے توازن کے وجود میں نہ آسکتا تھا۔ قوت حیات مادہ پر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ مادہ انتشار اور زوال کی طرف جب مائل ہوتا ہے تو وہ اسے اپنے جوش کی تھوڑی سی حرارت اس میں ڈال دیتی ہے۔ اب وہ نیچے کی جانب گرتے ہوئے مادہ کو دھکا دے کر حیات کی بلندیوں تک لے جاتی اور مختلف حوالی سے مطابقت سکھاتی ہے۔ ارتقاء کی ہر حرکت پر جوشِ حیات کے تازیانوں کے نشان موجود نظر آتے ہیں۔ بغیر اس اندرونی جوش کے جو خالق کائنات نے پیدا کیا مادہ اپنی پستیوں میں سے ہرگز نہ نکل سکتا۔ پھر بغیر مشیت ازلی کے فطرت کو کیسے سمجھا جاسکتا ہے؟

حیات و کائنات کی دو توجیہیں ممکن ہیں۔ ایک توجیہ فطرت کے توسط سے اور دوسری ذہن کے توسط سے۔ فطرت کے توسط سے جو توجیہ پیش کی جاتی ہے اس کی رو سے انسانی تاریخ ایک ادنیٰ سے سیارہ پر ادنیٰ درجہ کے واقعات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی اور خود انسان اندھی اور بے مقصد طبیعی قوتوں کا ایک کھلونا ہے اور بس۔ انسان کی خواہشات اور تمنائیں چاہے وہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں اُن کی اصل حقیقت اس سے زیادہ نہیں۔ انسان اپنے تئیں چاہے کتنی ہی اہمیت کیوں نہ دے لیکن فطرت اسے تسلیم نہیں کرتی۔ وہ جو اپنے آپ کو کائنات کا مرکز

تصور کرتا ہے یہ اس کی ابلہ فریبی ہے۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے:-

دریا بوجود خویش موجے دارد　　خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

کائنات کی فطری تعبیر کی رو سے اصل حقیقت مادہ ہے جو جواہر کے مجموعہ سے عبارت ہے جن کی تشریح طبیعیات کے اصول موضوعہ کے ذریعہ کی جا سکتی ہے۔ عالم میں جو کچھ بھی موجود ہے وہ ان قوانین کا پابند ہے جو مادہ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان قوانین کی پابندی کا مطلب یہ ہے کہ سب اشیاء کی ماہیت وہی ہے جو خود مادہ کی ہے۔ چنانچہ ذہن وشعور بھی مادہ ہی کی ایک صورت ہے۔ خارجی حالات کے اثر سے جو مادی مظاہر پر مترتب ہوتا ہے' ارتقاء عمل میں آتا ہے۔ اس کے تغیرات خارجی اور مادی عوامل کا نتیجہ ہوتے ہیں جنھیں ڈارون نے "اتفاقات" سے تعبیر کیا ہے۔ زندگی کے ارتقائی تغیرات کے لئے کسی بالاتر ذہن یا ذات باری کی کارفرمائی کا یقین ضروری نہیں اس واسطے کہ علت اولیٰ خود مادہ ہے۔ اس کے سوا انسان کو کچھ معلوم نہیں' نہ ہو سکتا ہے۔ ارتقاء خدائی منصوبہ یا کسی بلند تر ذہن وشعور کی مصلحتوں کا نتیجہ نہیں اور نہ کوئی قوت حیات ایسی موجود ہے جو مادہ پر کسی قسم کا اثر ڈال سکے۔ اس نقطہ نظر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کائنات کے کارخانہ میں ایک عارضی اور اتفاقی شئے ہے جو فطرت کی اندھی قوتوں کی تخلیق ہے۔ وہ فطرت کی کرشمہ سازیوں کا ایک غیر متعلق تماشائی ہے۔ غرض کہ اس طرح طبیعی قوتوں کے ذریعہ جب حیات کی توجیہ کی جاتی ہے تو اس کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی۔ جب خود عالم وسعتِ مکانی میں ایک ذرہ ہے تو پھر اس میں انسان کی بساط کیا رہ جائے گی۔ اُس کا علم اور اس کے مقاصد

فطرت ہی کے آفریدہ ہیں اور اس لئے اس کا مقدر بھی فطرت کی کارفرمائی پر منحصر ہونا چاہیئے۔

مادہ کا قدیم نظریہ کہتا ہے کہ دنیا کے حوادث جنہیں ہم محسوس کرتے ہیں ناقابل احساس ذرات کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ شعور اور ذہن بھی مادہ ہی کے افعال ہیں۔ مادہ وجود مطلق ہے باقی جو کچھ ہے اُسی کا مظہر ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ زندگی یا شعور کا تجزیہ میکانکی طور پر ممکن نہیں۔ اب خود علم حیات میں میکانکی طور پر مظاہر حیات کی توجیہہ ناممکن بتلائی جا رہی ہے۔ انسانی جسم کے تمام اہم افعال جیسے خون کی گردش، ہضم، تنفس وغیرہ جسم نامی کے وظائف ہیں۔ ان کی آپ طبیعیات یا کیمیا سے توجیہہ نہیں کر سکتے۔ ان کی صحیح توجیہہ اس اصول کو تسلیم کرنے سے ممکن ہے کہ وہ عزم حیات کے مظاہر ہیں۔ پھر اس کا کیا جواب ہے کہ بغیر کسی پہلے سے منصوبہ بنانے والے کے ذہن غیر ذہن سے کیسے پیدا ہو گیا اور زندگی بے جان اور بے حس مادہ سے کیسے وجود میں آ گئی؟۔ کیا شعور و ذہن خود بخود پیدا ہو گئے۔ زندگی کی تشفی بخش توجیہہ بغیر یہ تسلیم کئے ممکن نہیں کہ کائنات میں شروع ہی سے قوت ناظمہ کی کارفرمائی جاری ہے۔ جو مادہ کو صورت بخشتی ہے۔ عالم فطرت کا نظم محض اتفاقی نہیں ہے۔ اگر فطرت میں نظم نہ ہوتا تو نہ دنیا ہوتی اور نہ حیات۔ اس نظم کو قائم کرنے والا باری تعالیٰ ہے جو خالق فطرت وارتقا ہے۔

فطرت کے میکانکی نظریہ کے مطابق عالم حسن و اخلاق سے عاری ہے اس میں کوئی مقصد نہیں۔ لیکن یہ میکانکی نظریہ دوسرے مظاہر فطرت کے لئے چاہے کتنا بھی صحیح ہو لیکن مظاہر حیات کو آپ اس کی مدد سے پوری طرح کبھی نہیں سمجھ سکتے۔

میکانکی تصور ذات باری کا منکر ہے۔ وہ اس سے بھی انکار کرتا ہے کہ انسانی ذہن اپنی تشکیل کی قوت رکھتا ہے۔ وہ زندگی کی ایسی قوت سے بھی انکار کرتا ہے جسے ہم روح (خودی) کہتے ہیں۔ وہ زندگی کو صرف مادہ کی مدد سے سمجھنا چاہتا ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے خود سائنس نے اب ہمیں مادہ کی حقیقت اس قدر واضح طور پر بتادی ہے کہ اب کوئی بھی انیسویں صدی کے بعض مفکروں کی طرح مادہ پرست نہیں ہو سکتا۔ اب مادہ مستقل اور ٹھوس چیز نہیں رہی جیسا کہ پرانے مادئین کہا کرتے تھے۔ جدید تحقیق کی رو سے وہ حادثات کا ایک مبہم سلسلہ ہے۔ اضافیت کے نظریہ نے مکان وزمان کو ایک دوسرے میں مدغم کرکے مادہ کے قدیم نظریہ پر کاری ضرب لگائی ہے۔ اب ٹھوس مادی اشیاء کے متعلق آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اپنے تغیرات کے باوجود زماں میں استقرار رکھتی ہیں[1]۔ مادہ کا جمود والا تصور اب قابل قبول نہیں رہا۔ فطرت اب کوئی ساکن وجود نہیں مانی جاتی جو ایک غیر متحرک خلائے مکانی میں اپنا وجود رکھتی ہو بلکہ یہ حوادث کی ایک خاص ترکیب ہے۔ یہ ایک قسم کا مسلسل تخلیقی سیلان ہے جسے ہمارا تصور الگ الگ منفرد اور غیر متحرک اشیاء میں تقسیم کر دیتا ہے جن کی بدولت زماں ومکاں کے تصورات پیدا ہوتے ہیں[2]۔ فطرت کا پرانا تصور نیوٹن کے نظریہ پر مبنی تھا جس کی رو سے مکان ایک خلائے مطلق ہے جس میں اشیاء واقع ہیں۔ جدید ریاضیات کی تحقیق نے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچا دی ہے کہ مادہ کوئی مستقل بالذات شئے نہیں جو مکان مطلق میں واقع ہو۔

عالم کی ذہنی توجیہہ میں اصل حقیقت ذہن ہے اور عالم طبیعی اس کا عکس۔

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۳۱ [2] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۳۳

انسانی ذہن خارجی اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے۔ ان اشیاء میں اور ذہن میں اضافی تعلق ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے کسی خارجی شئے کا علم اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ہمارے ذہن کے ذریعہ ہمارا حافظہ، تخیل اور قوت فیصلہ اپنی اپنی مہریں ثبت نہ کردیں۔ خارجی اشیاء بجائے خود فطری حوادث کا سبب نہیں ہو سکتیں اور نہ وہ ہمارے احساس کو پیدا کر سکتی ہیں۔ غرضکہ عالم خارجی کا کوئی علحدہ وجود نہیں۔ وہ ذہن کا کرشمہ ہے اور اسی سے وابستہ و پیوستہ ہے۔ جو چیز شعور میں نہیں آئی وہ موجود ہی نہیں۔ معروض کا انحصار موضوع پر ہے۔ عالم بہ حیثیت معروضی حقیقت کے ذہنی تصورات کی بدولت وجود میں آتا ہے۔ بغیر ذہن کے عالم کا ربط و ضبط قائم نہیں رہ سکتا۔ ہم جسے فطرت کہتے ہیں اس کے بے ربط اور غیر منظم اطوار میں اس وقت نظم و ربط پیدا ہوتا ہے جب کہ ذہن اپنے تصورات کے سانچے میں اس کو ڈھالتا ہے۔ ذہن عالم کے مظاہر کو ایک دوسرے سے الگ اور خود اپنے سے الگ تصور نہیں کرتا۔ اس قسم کی تصوریت ہمہ اوستی فلسفہ کی ایک شاخ بن جاتی ہے۔ جس طرح عالم کی مادی توجیہہ میں غلو برتا گیا ہے اسی طرح ذہنی توجیہہ میں بھی مبالغہ سے کام لیا گیا ہے۔ انسان ایک طلسم بود و عدم ہے جو بقول اقبال نہ صرف روح ہے اور نہ صرف بدن بلکہ دونوں کا امتزاج۔

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم — خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن
زمانہ صبح ازل سے رہا ہے محو سفر — مگر یہ اس کی تگ و دو سے ہو سکا نہ کہن
اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں — وجود حضرت انساں نہ روح ہے نہ بدن

اقبال نے ان دونوں نقطہ ہائے نظر میں ایک درمیانی راہ اختیار کی ہے۔

باوجود فلسفۂ خودی کا علمبردار ہونے کے وہ عالم خارجی کی حقیقت سے انکار نہیں کرتا۔ انفس و آفاق اپنی اپنی جگہ حقیقی ہیں۔[1] فطرت کے معروضی وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہاں، مادیت کے ماننے والوں کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ مادہ مکان میں واقع ہے حالانکہ حقیقت میں وہ حوادث کا لامتناہی سلسلہ ہے۔[2] فطرت کے ان حوادث و تغیرات کا علم حاصل کرنے کے بعد ہی انسان کے لئے ممکن ہوگا کہ وہ روحانی زندگی کا احساس کر سکے۔ عالم کے تغیرات سے انسان کی فطرت بھی نئے حوالی سے مطابقت کا سبق سیکھتی ہے جو اس کے ارتقار کے لئے ازبس ضروری ہے۔ خدا اپنی نشانیاں نفس انسانی اور عالم فطرت دونوں کے ذریعہ ظاہر کرتا ہے۔[3] یہ دونوں انسانی تجربے کے بڑے زبردست حقائق ہیں۔ خود انسان کا تجربہ امتزاجی رنگ لئے ہوئے ہے۔ اس کی وحدت میں کثرت موجود رہتی ہے۔ تجربہ میں موضوع و معروض کا جو اختلاف ملتا ہے اس کو بالکل مٹا دینے کی ضرورت نہیں بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ انھیں ایک قسم کے عضوی تعلق کی لڑی میں پرو لیا جائے تاکہ وہ ایک دوسرے سے مغائر اور اَنمل بے جوڑ نہ رہیں۔ انسان کو اپنی ذات اور عالم خارجی کا جو دائمی احساس ہے وہ محض دھوکا یا فریب نظر نہیں کہا جا سکتا۔ اسی مطلب کو بادہ و ساغر کی اصطلاحوں میں اس طرح بیان کیا ہے:۔

ہر چند بادہ را نتواں خورد بے ایاغ
مستی زبادہ می رسد و از ایاغ نیست

اس میں شبہ نہیں کہ انسان کے مادی وجود کا تانا بانا عناصر طبیعی کے مجموعہ سے

---

[1] اسلامی الہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۱۴
[2] اسلامی الہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۳۶
[3] " " " صفحہ ۱۴

عبارت ہے لیکن ان عناصر کی تاریکی میں اس نے اپنے ذہن و شعور کی شمع روشن کی اور اپنے تئیں طبیعی قوانین کی پابندی سے بہت کچھ بے نیاز کر لیا۔ نفس انسانی کی طبیعت ٹھوس اجسام اور بے شعور مادہ کی طبیعت سے بالکل جداگانہ واقع ہوئی ہے۔ اس کی توجیہہ کے لئے طبیعی قوانین کے ساتھ علم حیات اور علم نفس کے قوانین کا جاننا بھی ناگزیر ہے۔ انسانی شعور مادہ سے بالاتر ایک حقیقت ہے اور اصول حیات مادہ سے آزاد اپنا وجود رکھتے ہیں۔ مادہ اقدار کی تخلیق نہیں کر سکتا انسان جو کائنات کا شاہکار ہے تخلیق اقدار پر قدرت رکھتا ہے۔ اس وجہ سے اس نے کائنات کے مقابلہ میں اپنا بلند مقام حاصل کیا۔ اس کا ذہن فعّال اپنے ماسوا اشیاء کائنات کا علم حاصل کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے۔

مادی عالم کے خواص وزن حجامت اور کمیت ہیں اور وہ طبیعیات کے قوانین کا پابند ہے۔ اس مادی عالم میں نہ معلوم کس طرح اصول حیات نمودار ہوا جو شروع ہی سے اس میں مضمر تھا۔ یہ جبلّی قوتوں کا ایک سیلاب تھا جو مادہ میں مختلف شکلوں میں نمودار ہوا۔ یہ پُر اسرار سعیٔ وجود ابتدا میں شعور و ذہن سے عاری تھی۔ اس نے مادی عالم کی مخالفت میں غیر شعوری طور پر ان تعقیدات پر قابو پانے اور انہیں تسخیر کرنے کی کوشش شروع کر دی جو اس پر طبیعی قوانین نے عاید کئے تھے۔ فطرت کا ہیولیٰ جو شعور سے بیگانہ تھا عالم مادی کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوا اور زندگی کے دُرِّ بے بہا کو عدم کی تاریکی سے نکال لایا۔ زندگی طبیعی اسباب کے بہاؤ میں مخالف سمت میں بہنے والا دھارا تھا جو محض اثر نہیں رہا بلکہ خود مظاہر کا سبب بن گیا۔ یہی بات زندگی کو کائنات کی مجہول ہستیوں سے

ممتاز کرتی ہے۔ وہ پیمانہ امروز و فردا سے بے نیاز ہے۔ کُن فکاں کا اشارہ اسی کی مضمر صلاحیتوں کی طرف ہے۔

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی
تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ جاوداں پیہم دواں ہر دم جواں ہے زندگی
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے سرِّ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی
قلزمِ ہستی میں تو اُبھرا ہے مانندِ حباب اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

زندگی مادہ سے علحدہ بھی ہے اور اس میں سرایت کئے ہوئے بھی۔ آگہی اور شعور کے وجود میں آنے سے انسان کی آزادی کی ابتدا ہوئی اور اس دور کا خاتمہ ہوا جبکہ وہ مجبور محض تھا اور طبیعی قوانین کے ایک کھیل سے زیادہ اس کی حیثیت نہ تھی۔ انسان کی شکل میں پہلی مرتبہ زندگی اس منزل تک پہونچی جسے ذہن سے تعبیر کرتے ہیں اور جس کی خصوصیت خاصہ خودی یا احساس ذات ہے۔ اس شعور ذات کی بدولت انسان کائنات کا مرکزی نقطہ بن گیا۔ اس کی بدولت وہ ایک آزاد قوت بن گیا جو خود اپنا راستہ تلاش کرتی اور خود بخود اس پر گامزن ہوتی ہے۔

ضمیرِ کن فکاں غیر از تو کس نیست نشانِ بے نشاں غیر از تو کس نیست
قدم بے باک تر نہ در رہِ زیست بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

ایک زمانہ تھا کہ جب انسان زماں و مکاں کے تقیدات کا پابند تھا۔ اب اس کی آزادیوں کی کوئی حد اور انتہا نہیں۔ زماں و مکاں اس کے حلقہ بگوش ہوئے اور دورِ آفاق اپنی رفتار کے پیچ و خم کو اس کے اشارۂ ابرو کے بغیر معین

نہیں کرسکتا۔

بینی جہاں را خود را نہ بینی | تا چند ناداں غافل نشینی
نور قدیمی شب را بر افروز | دست کلیمی در آستینی
بیروں قدم نہ از دور آفاق | تو پیش ازینی تو بیش ازینی

اب انسان کی ایک نگہ التفات کے لیے آسمانوں پر زہرہ و مشتری میں رقابتیں ہونے لگیں۔

زہرہ و ماہ و مشتری از تو رقیب یک دگر | از پئے یک نگاہ تو کشمکش تجلیات

انسان ہی آیۂ کائنات کا اصل معنی ٹھہرا جس کی جستجو اور توجیہ کے لئے رنگ و بو کے قافلے سرگرداں ہیں۔

آیۂ کائنات کا معنئ دیر یاب تو! | نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو

وہ سینۂ ہستی کا پوشیدہ راز تھا جس کو آب و گل کی شوخی نے ظاہر کر دیا۔ اور جب اس کا نمود ہوا تو مہ و انجم اس کے آگے سجدہ میں گر پڑے۔

برخیز کہ آدم را ہنگام نمود آمد | ایں مشت غبارے را انجم بہ سجود آمد
آں راز کہ پوشیدہ در سینۂ ہستی بود | از شوخئ آب و گل در گفت و شنود آمد

ارتقاء حیات کا مقصد یہ ہے کہ زندگی مادہ سے بلند ہو کر حقیقت کلی کے تصور میں مستغرق ہو جائے۔ زندگی اور ذہن ایک ہی چیز ہیں۔ زندگی کا ہر مظہر در اصل ذہنی مظہر ہوتا ہے۔ زندگی کوئی بنی بنائی مقرر چیز نہیں ہے۔ اس میں نئی خواہشات کے تحت ہر لمحہ تغیرات ہونا لازم ہے۔ یہ دائمی طور پر کچھ ہونے کی حالت ہے۔ اس مستقل فعلیت کی وجہ سے اس کی شان یہی ہے کہ وہ ہمیشہ سفر میں رہے اور منزل گم

کبھی نہ پہونچے۔

فریب نظر ہے سکون و ثبات | تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود | کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی | فقط ذوق پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند | سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سفر زندگی کے لئے برگ و ساز | سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز

اس سفر کے دوران میں زندگی پستیوں میں سے بھی گذرتی ہے اور بلندیوں پر سے بھی۔ بعض اوقات وہ ایسے بلند مقام پر پہونچ جاتی ہے کہ دیکھنے والے حیران رہ جاتے ہیں۔ یہ خودی کی معراج ہے جب کہ کائنات کے راز ہائے سربستہ اس پر منکشف ہو جاتے ہیں۔ اس کی بلند مقامی کا کیا کہنا۔ جس طرح ذات مطلق غیر متناہی اور آزاد ہے اسی طرح انسانی ذہن (خودی) بھی فطرت کی تحدید اور تقیدات سے آزاد ہو جاتا ہے۔ آنحضرت صلعم کی معراج کی اقبال نے بڑی لطیف توجیہ کی ہے۔ اس کے نزدیک معراج سے یہ سبق ملتا ہے کہ انسان کی زد سے افلاک بھی محفوظ نہیں رہ سکتے۔ انسان کا بے قرار دل کائنات کے پرے اُس حقیقت کبریٰ کا متلاشی رہتا ہے جو عین کمال ہے۔ اور اپنی تلاش کے دوران میں کائنات کو الٹ پلٹ کرتا رہتا ہے۔ اسی تخلیقی امتزاج کی بدولت انسان اپنی خودی کے ڈانڈے ذات باری سے ملا دیتا ہے۔

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفٰے سے مجھے | کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

شروع شروع میں زندگی ایک اندھی جبلتی رو کے مثل تھی اور مقصد سے قطعاً عاری تھی مادہ سے متصادم ہو ہو کر اس نے ارتقاد کے زینہ پر چڑھنا سیکھا۔

وشت وجود کی بہت کچھ ٹھوکریں کھانے کے بعد اس نے اعمال کی قدر و قیمت میں فرق کرنے کی عادت ڈالی۔ قدر (ویلیو) کا شعور زندگی کا سب سے بڑا انقلاب تھا جس نے اس کی کایا پلٹ دی۔ اب عالم تکوین کے ساتھ عالم قدر کا دامن بندھ گیا۔ ہر تغیر کے لئے جو زندگی کو فراوانی بخشنے والا ہو قدر کی حیثیت مقصد و منہاج کی ہو گئی۔ قدر آفرینی کی بدولت انسان کو یہ احساس پیدا ہوا کہ کائنات کی ہر چیز ناتمام ہے اور اپنی تکمیل کے لئے انسانی سعی کی محتاج ہے۔ اب وہ ہر چیز کو اپنے نظام مقاصد کے تحت ڈھالنے لگا۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید   کہ آرہی ہے دما دم صدائے کن فیکوں

اب تک انسان وجود کی شاہراہوں پر بھٹکا بھٹکا پھرتا تھا۔ اب اقدار حیات کے تحت وہ معین منزل کی جانب قدم اٹھانے لگا۔ ہر قدم کے ساتھ اس کا اعتماد بڑھتا گیا اور احساس ذات کی پوشیدہ قوتیں بیدار ہوتی گئیں۔ در اصل انسان نے اقدار حیات کی ضرورت اس لئے محسوس کی کہ بغیر نشان منزل کے ارتقاء بے مقصد رہتا۔ آگے بڑھنے کے لئے منزل کا ہونا ضروری ہے۔ اقدار حیات انسان کے وہ اوصاف عالیہ ہیں جنھیں وہ اپنے اندر پیدا کرنا چاہتا ہے لیکن پوری طرح کبھی انھیں حاصل نہیں کر سکتا۔ خوب و ناخوب جو فطرت میں موجود نہ تھا اسے انسان نے اپنی ذات میں پیدا کیا۔ اب عالم فطرت کی طرح عالم اقدار بھی اس کے لئے ابدی اور ازلی بن گیا۔ زندگی کے دائمی سیلان و تغیر کی حالت میں قدر (ویلیو) ایک مستقل اور ناقابل تغیر شئے ہو گئی جس سے سہارا لیا جانے لگا۔ اب انسان کے لئے سب سے بڑا مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ ناقابل تغیر اور مطلق کے ساتھ تغیر پذیر اور اضافی کی ہم آہنگی کس طرح قائم کی جائے۔ بقول اقبال

میانۂ من و او ربط دیدہ و نظر است   کہ در نہایت دوری ہمیشہ با اویم

کائنات کے حیرت خانہ میں جس طرح ذہن فعّال بے حس مادہ سے اعلیٰ تر حقیقت ہے اسی طرح ذات خداوندی ان دونوں سے بالاتر ہے اور ان دونوں کی خالق ہے۔ عالم طبیعی تغیر پذیر ہے لیکن ذات باری تعالیٰ زمان و مکان کے تعیدات سے بے نیاز اور مفوم کائنات ہے۔ حیات، کائنات اور ذات باری تعالیٰ کے متعلق اقبال کے خیالات یہ ہیں۔

"زندگی کی خصوصیت انفرادیت ہے۔ عالمگیر زندگی کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے اگرچہ فرد کامل ہے۔ بقول میک ٹگرٹ کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے لیکن اس مجموعہ میں جو نظم و ربط اور توافق و تطابق پایا جاتا ہے وہ بذاتہ کامل اور حتمی نہیں ہے۔ وہ جبلی یا شعوری مساعی کا نتیجہ ہے۔ ہمارا قدم تدریجی طور پر بدنظمی اور انتشار سے نظم و تربیت کی طرف اٹھ رہا ہے۔ ہم اس تدریجی تکمیل کے عمل میں مدد و معاون رہتے ہیں۔ افراد کائنات کی تعداد معین نہیں ہے۔ ہر روز نئے افراد کا اضافہ ہوتا رہتا ہے جو عمل تکمیل میں تعاون کرتے ہیں۔ غرضکہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں بلکہ ابھی مراتب تکمیل طے کر رہی ہے۔ اس لئے اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور اوعانی حقیقت کے طور پر نہیں پیش کی جا سکتی اس لئے کہ کائنات مکمل نہیں۔ عمل تخلیق جاری ہے اور انسان اس میں شریک ہے۔ وہ جس حد تک کائنات کے غیر مربوط حصہ میں ربط و نظم پیدا کر سکتا ہے اسی حد تک اس کو عمل تخلیق میں مدد و معاون قرار دیا جا سکتا ہے۔ قرآن پاک میں خدا کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ فتبارك الله احسن الخالقين۔

ظاہر ہے کہ کائنات اور انسان کے متعلق یہ نظریۂ ہیگل اور اس کے انگریز

ہم خیالوں اور ارباب وحدت الوجود سے مختلف ہے جن کے خیال میں انسان کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ وہ خدا یا حیات کلّی میں جذب ہو جائے اور اپنی انفرادی ہستی مٹا دے۔ میری رائے میں انسان کا مذہبی اور اخلاقی منتہائے مقصود یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹا دے یا اپنی خودی کو فنا کر دے بلکہ یہ کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو قائم رکھے اور اس کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر بیش از بیش انفرادیت پیدا کرے۔ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے "تخلقو باخلاق اللّٰہ" یعنی اپنے اندر صفات الٰہیہ پیدا کرو۔ پس انسان جس قدر خدا سے مشابہ ہو گا اسی قدر اس کے اندر شان یکتائی اور رنگ انفرادیت پیدا ہو جائے گا۔

حیات کیا ہے؟ - یہ فرد کا دوسرا نام ہے۔ اور فرد کی اعلیٰ ترین صورت جو اس وقت تک معلوم ہو سکتی ہے خودی یا ایغو ہے اگرچہ جسمانی اور روحانی دونوں پہلوؤں سے انسان ایک مستقل بالذات مرکز ہے لیکن ابھی تک وہ فرد کامل کے مرتبہ تک نہیں پہونچا۔ فرد جس قدر خدا کے نزدیک ہو گا اسی قدر کامل ہو گا۔ قربِ الٰہی کا مطلب یہ نہیں کہ انسان خدا کی ذات میں فنا ہو جائے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ خدا کو اپنے اندر جذب کرے۔ حیات در اصل ایک ترقی کرنے اور کائنات کو اپنے اندر جذب کرنے والی حرکت کا نام ہے۔ جو رکاوٹیں اس کی راہ میں حائل ہوتی ہیں وہ اُن پر غلبہ پا کر آگے بڑھتی ہے۔ حیات کا خاصہ یا جوہر طبعی یہ ہے کہ وہ مسلسل نئی نئی آرزوئیں پیدا کرتی رہتی ہے۔ اپنی حفاظت اور ترقی کے لئے اس نے آلات اور وسائل پیدا کر لئے ہیں جیسے حواس اور ادراک جن کی بدولت وہ دشواریوں پر غالب آتی ہے۔ مادہ حیات کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے

لیکن مادہ کوئی بری چیز نہیں بلکہ حیات کے حق میں مفید ہے کیونکہ اس کی وجہ سے حیات کو اپنی مخفی قوتوں کے بروئے کار لانے کا موقع ملتا ہے"

خودی اور خدا | خودی محض ذہنی کیفیات کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ ایک قسم کی قوت ناظمہ ہے جو فعل کی حالت میں رہتی ہے۔ اسی کی بدولت ہم عالم کو بطور وحدت کے دیکھتے ہیں ورنہ اس جہان رنگ و بو میں ہر طرف انتشار ہی انتشار ہوتا۔

خودی یا انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی ساخت میں جب تک کہ پورے طور پر مطابقت نہ پیدا ہو جائے اس وقت تک ہم نہ فطرت کو بخوبی سمجھ سکتے ہیں اور نہ زندگی کو۔ انسانیت کا صدہا سال کا تجربہ بتاتا ہے کہ انسانی ذہن کو فطرت سے ہم آہنگ کرنے کا ایک موثر ذریعہ ذات باری تعالیٰ کا یقین ہے۔ تصور باری در اصل اصول آزادی سے عبارت ہے جس کی بدولت انسان کے آگے اختیار و انتخاب کی راہیں کھل جاتی ہیں اور وہ فطرت کو اپنے اشارۂ چشم و ابرو پر چلانے لگتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ شعور انسانی کے پیدا ہونے سے کروڑوں برس پہلے کائنات موجود تھی اس لئے ہم شعور انسانی کو اس کا خالق تو نہیں کہہ سکتے جیسا کہ مسلک تصوریت کے ماننے والوں کا دعویٰ ہے۔ شعور کی منزل تک پہونچنے سے پہلے کائنات کو کن کن جوکھوں میں سے گذرنا پڑا اس کا ہمیں علم نہیں لیکن اتنا تو ہم تخیل کی مدد سے قیاس کر سکتے ہیں کہ ارتقاء کی محرک کوئی ذی شعور قوت ہونی چاہیئے جو انسان اور کائنات دونوں سے بالاتر ہو یہی خالق ارتقا ذات باری تعالیٰ ہے

جو انسان اور کائنات سے ماورا بھی ہے اور وابستہ بھی، بالکل اسی طرح جیسے انسان کی ذات فطرت سے وابستہ بھی ہے اور ماورا بھی۔

انسان اپنی خودی کے ذریعہ کائنات اور ذات خداوندی میں جو اقدار کا سرچشمہ ہے ایک طرح کا تعلق قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شعور کے اس مرکزی نقطہ سے عالم کی وحدت ہویدا ہوتی ہے ورنہ ذہن فطرت کی بوقلمونی اور کثرت میں گم ہو کر رہ جائے۔

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں　　یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

مسلک تصوریت کے قائل کہتے ہیں کہ حقیقت ذہن کا کرشمہ ہے۔ اقدار حیات اور ذات خداوندی نعوذباللہ اختراع ذہنی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے جس طرح ذہن اور شئے فی الخارج کے امتزاج سے قدر حیات وجود میں آتی ہے اسی طرح ذات مطلق کا انحصار بھی ذہن انسانی پر ہے۔ جس طرح ریاضی میں صفر کا وجود ایک ذہنی مفروضہ ہے اسی طرح ذات باری کا وجود علت اولی کے طور پر تسلیم کرنا ضروری ہے تاکہ کائنات کی گتھی کو سلجھانے میں مدد ملے۔ لیکن ذات باری کا تحقق منطق سے نہیں ہو سکتا۔ اس کی حقیقت کا تجربہ خود انسان اپنے وجود کی گہرائیوں میں کر سکتا ہے۔ اسی واسطے خدا کے وجود اور تصور کے ساتھ انسانی خودی کا وجود اور تصور وابستہ ہے۔

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب　　ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب

معرفت الٰہی بغیر معرفت نفس کے ممکن نہیں نفس یا خودی فہم و عمل کا وہ مرکزی نقطہ ہے جو جسم نامی کو حرکت دیتا ہے اور انفرادی ترقی و بقا کا سرچشمہ ہے

اسی کی بدولت انسان کو اختیار و انتخاب کے اصول پر عمل پیرا ہو کر مدبّرات عالم کا صحیح وجدان اور لطیف ادراک ہوتا ہے۔ جب تک آدمی خود اپنی فطرت کے تقاضوں اور اشاروں کو اچھی طرح نہیں سمجھتا اس وقت تک وہ خالق عالم کی کُنہ سے محروم رہے گا۔ خودی خدا اور فطرت کے درمیان ایک طرح کا واسطہ ہے اس لئے وہ خود بھی غیر فانی اور ابدی ہے۔ خودی سے خدا بے حجاب ہوتا ہے اور خدا سے خودی:۔

نمود اس کی نمود تیری نمود تیری نمود اس کی — خدا کو تو بے حجاب کر دے خدا تجھے بے حجاب کر دے

ذات باری تعالیٰ اپنے اسماء و صفات میں متعین ہو کر عالم شہادت میں ظہور فرماتا ہے۔ کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق وتعرفت الیھم فعرفونی۔ کی توجیہ اقبال نے نہایت لطیف انداز میں "زبور عجم" میں کی ہے وہ کہتا ہے کہ ذات باری خود گہر زندگی کی تلاش و جستجو میں سرگرداں ہے اس لئے کہ یہ اسی کل کا جزو اور اسی شعلہ کا شرارہ ہے۔ پھر وہ شاعرانہ استعجاب میں پوچھتا ہے کہ یہ گہر زندگی خدا ہے کہ خودی؟

ما از خدائے گم شدہ ایم او بہ جستجوست — چو ما نیاز مند و گرفتار آرزوست
گاہے بہ برگ لالہ نویسد پیام خویش — گاہے درون سینۂ مرغان باہاو ہوست
در نرگس آرمید کہ بیند جمال ما — چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بہ گفتگوست
آہ سحر گہے کہ زند در فراق ما — بیروں و اندروں زبر و زیر و چارسوست
ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے — نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست
در خاکداں ما گہر زندگی گم است — ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست؟

خودی جب کائنات کے مقابل ہوتی ہے تو اس کو محسوس ہوتا ہے کہ

حقیقت بڑی پیچیدہ اور حوصلہ شکن ہے۔ اس کی سیرت تغیر ہے۔ یہ ایک دائمی سلسلۂ افعال اور ایک ہمیشہ ہوتے رہنے کی کیفیت ہے۔ جب کوئی چیز انجام پا چکتی ہے جسے ہم مکمل ہونا کہتے ہیں تو تغیر اس پر اپنے نئے غلاف چڑھا کر پھر اس کی صورت بدل دیتا ہے۔ چنانچہ ہستی یا وجود دائمی طور پر وقوع ہوتے رہنے کی حالت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ دنیا ہر آن بدل رہی ہے۔ ایک لمحہ کے لئے بھی اس کو سکون نہیں۔ تغیر، نمود اور حرکت عالم کے خمیر میں ملے ہوئے ہیں۔ ہر لمحہ گویا ذریعہ ہے مظاہر کونیہ کو از سر نو ترتیب و صورت عطا کرنے کا۔ لیکن یہ حوادث امور اعتباریہ میں سے ہیں۔ عالم کا تغیر و تبدل بھی ذات باری کی شانوں میں سے ایک شان ہے جیسا کہ آیۂ کریمہ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ سے ظاہر ہے۔ تغیر کی اس کے علاوہ کوئی توجیہ نہیں۔ یہ شان اس وقت ظہور پذیر ہوتی ہے جب ذات صفات کا جامہ زیب تن کرتی ہے اور وحدت کثرت میں جلوہ آرا ہوتی ہے۔ صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں کسی قسم کا خلل نہیں واقع ہوتا۔ جب حقیقت دائمی تغیر و تخلیق کی حالت سے عبارت ہوئی تو ضرور ہے کہ اس تغیر کی دنیا میں جس کے اثر سے انفس و آفاق میں سے کوئی محفوظ نہیں، ایسی کامل ہستی کے وجود کو تسلیم کیا جائے جو تغیر سے مبرا ہو اور جس کی بدولت حقایق کائنات اور حقایق حیات تک تھوڑی بہت رسائی ممکن ہو سکے۔

ذات احدیت جو وجوب محض ہے اسماء و صفات سے منزہ اور خلق و مجاز سے ماورا ہے۔ ہر آن متغیر عالم میں ذات احدیت ہی سے انسان کو ڈھارس اور استقلال مل سکتا ہے۔ کائنات کے اس سیل رواں میں وہی ہے جسے ہم ابدی اور ازلی حقیقت کہہ سکتے ہیں اور جو زمان و مکان کے اعتبارات سے بالاتر ہے۔ وہ حق اور خلق دونوں پر

حاوی ہے۔ حق تنزیہی شان ہے اور خلق تشبیہی شان۔ اس کی ذات کا، جو وجودِ محض ہے، ادراک ممکن نہیں۔ ہاں، اس کی صفات تک انسانی ادراک وشعور کی رسائی ہوسکتی ہے۔ انسان ضعیف البیان عاجز ہے کہ اس کی کُنہ تک پہونچے۔ وہ کیا اور اُس کا علم کیا؟ قل کان البحر مدادا لکلمت ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمت ربی ولو جئنا بمثلہ مددا (کہو کہ اگر میرے رب کی باتیں لکھنے کے لئے تمام دنیا کے سمندر سیاہی بن جائیں تو سمندروں کا پانی ختم ہو جائے گا مگر میرے رب کی باتیں ختم نہوں گی۔ اگر ان سمندروں کے ساتھ ویسے ہی سمندر اور بھی آجائیں تو بھی وہ کفایت نہ کریں)

خود اپنی زندگی میں انسان جن اعلیٰ ترین صفات کا احساس کرتا ہے انھیں پر اپنے معبود کو قیاس کرتا ہے۔ ذہن کا اعلیٰ ترین کارنامہ یہ ہے کہ وہ ذات واجب تعالیٰ کا تصور کرے اور جہاں تک ہوسکے اس کا علم حاصل کرے۔ اس کی ابدی لامحدودیت کا احساس ذہن کی آزادی کی دستاویز ہے اور اس کے وجود کا ایقان انسان کی مسرتوں کا سرچشمہ۔ اسی سے کائنات اور زندگی کے تاریک گوشے روشن ہوتے ہیں اور انسان میکانکی جبر کی زنجیروں سے آزاد ہوتا ہے۔ کائنات کے سلسلۂ افعال میں ذات واجب تعالیٰ سے غایت وتعین پیدا ہوا۔ اس کی ایک شان یہ ہے کہ وہ اضافات واعتبارات سے ماوراء کافی بالذات ہے اور دوسری شان یہ ہے کہ وہ کائنات مدرکہ کے خارجی مظاہر میں ظہور فرماتا ہے۔ ان مظاہر میں انسان کا رتبہ بہت بلند ہے۔ اس مظہر الوہیت کی نظر کائنات مدرکہ میں نظم ومعنی پیدا کرتی اور اس کے مظاہر کی قدر وقیمت متعین کرتی ہے۔ قدر آفرینی انسان کی سب سے اہم خصوصیت اور

وصف ہے جس کی وجہ سے وہ فطرت کے مقابلہ میں بہت بلند مرتبہ کا مالک بنا۔ چونکہ انسان بھی خودی رکھتا ہے اور واجب تعالیٰ بھی ایغو سے عبارت ہے اس لئے ان دونوں میں ربط کا ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ میں یہی اشارہ ہے۔ اقبال کے کلام میں یہ مضمون مختلف انداز سے متعدد جگہ ملتا ہے۔

خودی را از وجودِ حق وجودے خودی را از نمودِ حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر کجا بودے اگر دریا نبودے

اگر انسان خدا کو دو بدو دیکھنا چاہتا ہے تو لازم ہے کہ پہلے وہ اپنی ذات کے ممکنات سے واقف ہو اور اپنی خاک میں سے گوہرِ حیات کو نکالے اور چمکائے۔

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز بناخن سینہ کاویدن بیاموز
اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز

اگر انسان خود اپنی تلاش میں لگ جائے تو ذات واجب تعالیٰ تک اس کا پہونچنا یقینی ہے۔ اقبال عرصۂ حیات کے تھکے ماندے رہرو سے پوچھتا ہے کہ تو کیوں حیران اور سرگرداں ہے؟ کس کی تلاش میں دم بدم پیچ و تاب کھا رہا ہے؟ تو جس کی تلاش میں ہے وہ تو ظاہر ہے لیکن تو خود زیرِ نقاب ہے۔ اگر اپنی خودی پر سے نقاب اٹھا دے تو تیری آنکھیں حقیقتِ کبریٰ کے نور سے خود بخود منوّر ہو جائیں گی۔

کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی کہ او پیداست تو زیرِ نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی تلاش خود کنی جز او نیابی

ابتدا میں خودی ضمیر الٰہی میں پوشیدہ تھی جو مثل بحر نا پیدا کنار کے تھا۔ اظہار ذات کے جوش میں ضمیر الٰہی نے اپنے تابندہ گہر کو ساحل کی طرف پھینک دیا۔ مہ و انجم کو ابتداء آفرینش سے آج تک ذات خداوندی سے یہ شکوہ ہے کہ انسانی خاک کو اسنے اپنے شرر سے کیوں ہم کنار کر دیا۔

بضمیرت آرمیدم تو بجوشش خود نمائی ‌‌ ‌ ‌ ‌ بکنارہ بر فگندی دُرِ آبدار خود را

مہ و انجم از تو دارد گلہا شنیدہ باشی ‌ ‌ ‌ ‌ کہ بخاک تیرۂ ما زدۂ شرار خود را

دوسری جگہ بڑی شوخی سے کہا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کی تنہائی پر انسانی خودی کو ترس آیا تو اس نے اس کی بزم آرائی کا سامان بہم پہنچایا۔

مرا دل سوخت بر تنہائی او ‌ ‌ ‌ ‌ کنم سامانِ بزم آرائی او

اقبال کے مذہب میں کافر و زندیق وہ ہے جو منکر خویشتن ہے۔

شاخ نہال سدرۂ خار و خس چمن مشو ‌ ‌ ‌ ‌ منکر او اگر شدی، منکر خویشتن مشو

انسان کا یہ خاصہ ہے کہ اپنی زندگی میں جن صفات عالیہ کا اس کو احساس ہوتا ہے وہ ذات واجب تعالیٰ کو ان صفات سے قریب لانے کی کوشش کرتا ہے۔ بقول اقبال وہ خدا کو اپنی صورت پر تراشتا ہے۔

تراشیدم صنم بر صورتِ خویش ‌ ‌ ‌ ‌ بشکل خود خدا را نقش بستم

مرا از خود بروں رفتن محال است ‌ ‌ ‌ ‌ بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم

اس میں شبہ نہیں کہ اگر حقیقت کبریٰ انسانی خودی سے بالکل ماوراء ہوتی تو ہم اس کی موجودگی اور تاثیر کو محسوس نہ کر سکتے۔ انسانی وجود میں ذہن و شعور سے بھی زیادہ گہری ایک چیز ہے جس کو ہم روح کہتے ہیں۔ انسان اسی کے ذریعہ سے

ذات واجب تعالیٰ سے اپنا رشتہ جوڑتا ہے۔ کائنات اصغر ہونے کی حیثیت سے انسان جب اپنی حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے تو حقیقت کبریٰ کے رموز و اسرار خود بخود اس کی نظروں کے سامنے جلوہ فگن ہونے لگتے ہیں اور اسے محسوس ہوتا ہے کہ انسانی روح اور ذات واجب تعالیٰ کے درمیان جو فرق تھا وہ اٹھ گیا لیکن اس روحانی تجربہ کی حالت میں بھی خودی اپنے وجود کو گم نہیں کرتی اور نہ کرنا چاہیئے۔

وحدت وجود کی رو سے ذات باری کائنات اور انسان میں جاری وساری ہے۔ وہ حق اور خلق دونوں پر حاوی ہے۔ سارے عالم میں اصول وحدت کارفرما ہے۔ موضوع اور معروض کا فرق فریب نظر ہے۔ فطرت مظاہر کا ایک نظام ہے جو اَن گنت اعتبارات کی بندھنوں میں بندھا ہوا ہے۔ ان اعتبارات کی تہ مین ایک ہی ارادہ کارفرما ہے اور ایک ہی اصول کی تاثیر نمایاں ہے۔ اگر ذات واجب تعالیٰ اور عالم ایک ہیں تو ذات اور صفات کا فرق بے معنی ہے۔ یہ فرق محض ظنی ہے جس میں کوئی حقیقت نہیں۔ ذات الٰہی کے مختلف تعنیات کائنات سے عبارت ہیں لیکن وہ خود غیر معین ہے۔ معروضی طور پر عالم غیر حقیقی ہے۔ صرف وجود ذات باری کا ہے۔ کثرت و تعدد اس کی شانیں ہیں۔ لاموجود الا اللّٰہ کے اصول کے مطابق خدا ہر چیز میں موجود ہے اس لئے چشم نگراں کو سرمۂ امتیاز لگانا اچھا نہیں۔ اصل وجود ذات واجب تعالیٰ کے لئے مسلم ہو چکا تو عالم کی حیثیت سوائے وجود اضافی و اعتباری کے کیا رہ جاتی ہے۔ موجودات عالم حقیقت کی رو سے حق تعالیٰ کے عین ہیں اور مجازی اور اضافی حیثیت سے غیر حق ہیں۔ حق تعالیٰ کا وجود عالم میں اسی طرح سے مستور ہے جس طرح صورت نوعیہ اپنے افراد میں۔ ہر صفت میں ذات کا موجود

رہنا لازمی ہے۔ بغیر وجود ذات کے صفات کا ظہور امر محال ہے۔ صفات اور افعال اور آثار عین ذات ہیں مراتب کونیہ ذات واجب تعالیٰ کے مظاہر اور اعراض ہیں :-

وما دم رواں ہے یم زندگی ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
یہ ثابت بھی ہے اور سیار بھی عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

ہمہ اوستی فلسفہ میں زندگی کا کمال یہ تصور کیا جاتا ہے کہ انسان اپنی انا و مقید کو حق تعالیٰ کی انا مطلق میں فنا کر دے اور حقیقت سے علیٰحدگی کا احساس باقی نہ رہے۔ چنانچہ جب بایزید بسطامی نے کہا "سبحانی ما اعظم شانی" اور منصور حلاج پکار اٹھا "انا الحق" تو ان کی مراد یہ تھی کہ ان کی خودی ذات باری میں ضم ہو گئی۔ لیکن اقبال کے نزدیک ان کی مراد یہ نہ تھی جو عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ حلاج کے انا الحق کے متعلق اقبال نے لکھا ہے کہ یہ دراصل اس زمانے کے ظاہر پرست متکلموں کو چیلنج تھا جو خدا کی ماورائیت کا بہت ادنیٰ قسم کا تصور رکھتے تھے، گویا کہ وہ ایک مطلق العنان حکمران ہے جو آسمان پر بیٹھ کر دنیا کا انتظام درست کرتا ہے۔ انا الحق کی صحیح توجیہ یہ ہے کہ یہ دعویٰ انسانی خودی کی حقیقت اور استقلال کا ادعا تھا جب کہ وہ ذات الٰہی کے ذریعہ اپنی بقا کا سامان بہم پہونچاتی ہے۔ اور یہ اس میں فنا ہو کر ممکن نہیں بلکہ اس کی ذات سے اپنا علیحدہ وجود قائم رکھ کر۔[1]

---

[1] اسلامی الہیات کی جدید تشکیل صلاف

انسان کے لئے یہ فطری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذات الٰہی سے علٰحدہ تصور کرے۔ اس کی جستجو میں انسان کی نارسائیاں ہی اس کے لئے سب سے بڑے محرک عمل کا حکم رکھتی ہیں۔ فراق ایسی نعمت ہے جو وصال میں بھی باقی رہنی چاہیئے۔ جدائی عشق کی آئینہ دار اور عاشقوں کو سازگار ہے۔ اسی کی بدولت انسانی دل تابناک رہتا ہے۔ فراق کے نالہ و فغاں کے بغیر شخصیت کی بالیدگی ممکن نہیں۔ غم فراق ہی خودی کی بنیادوں کو مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے اور اسی کی بدولت فنا بقا سے ہم دوش ہوجاتی ہے۔ غم جدائی کی کسک وصال میں بھی برقرار رہنی چاہیئے۔ یہ لطیف شاعرانہ انداز میں ماورائیت اور داخلیت کے تضاد کو دور کرنے کی کوشش ہے۔ "زبور عجم" میں اقبال نے اس مضمون کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے:۔

از و خود را بریدن فطرت ماست — تپیدن نارسیدن فطرت ماست
نہ ما را در فراق او عیارے — نہ او را بے وصال ما قرارے
نہ او بے ما نہ ما بے او! چہ حال است! — فراق ما فراق اندر وصال است!
جدائی خاک را بخشد نگاہے — دہد سرمایۂ کوہے بکاہے
جدائی عشق را آئینہ دار است — جدائی عاشقاں را سازگار است
من و او چیست؟ اسرار الٰہی است — من و او بر دوام ما گواہی است
بخلوت ہم بجلوت نور ذات است — میان انجمن بودن حیات است
گہے خود را ز ما بیگانہ سازد — گہے ما را چو سازے می نوازد
گہے از سنگ تصویرش تراشیم — گہے نادیدہ بروے سجدہ پاشیم
گہے ہر پردۂ فطرت دریدیم! — جمال یار بے باکانہ دیدیم

چہ سودا در سر این مشت خاک است ؟ — ازیں سودا درونش تابناک است
چہ خوش سودا کہ نالد از فراقش — ولیکن ہم ببالا از فراقش
خودی را تنگ در آغوش کردن — فنا را با بقا ہم دوش کردن !

اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ معرکتہ الآرا مسئلہ رہا ہے کہ آیا واجب تعالیٰ کی ذات متعین انا کی حیثیت رکھتی ہے جو انسان اور کائنات سے ماوراء ہے یا یہ کہ وہ عالم میں جاری و ساری اور غیر متعین ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کی ایغو کی تخلیقی توانائی میں افعال و تصورات ملے جلے ہوتے ہیں جو مختلف وحدتوں کی شکل میں عالم خارجی میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ سارا عالم جواہر فردہ کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک ذات واجب تعالیٰ ہی کی جلوہ گری ہے[1]۔ الہٰی انرجی کا ہر جوہر فردہ جو وجود کے پیمانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ایک ایغو کے مثل ہے ہستی حقیقت میں ایغو ہی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایغو اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذات واجب تعالیٰ جو وجود کی اساسی ایغو ہے انسان کی رگ گردن سے زیادہ قریب ہے (نحن اقرب الیہ من حبل الورید)[2]

حقیقت وہی ہے جو اپنے حقیقت ہونے کا شعور رکھتی ہو۔ حقیقت کا معیار اور اس کی درجہ بندی اس پر منحصر ہے کہ اس میں شعورِ خودی کس حد تک ہے۔ انا یا خودی کا اگرچہ یہ خاصہ ہے کہ وہ دوسرے انا رکھنے والے وجودوں سے تعلق رکھتی ہے لیکن اپنی باطنی کیفیت میں وہ بالکل تنہا ہوتی ہے۔ اس کی اس تنہائی ہی میں اس کی حقیقت مضمر ہوتی ہے۔ انسان میں کائنات کے دوسرے مظاہر کے

---

[1] اسلامی الہٰیات کی جدید تشکیل صفحہ ۸۶ [2] ″ ″ ″ ″ ″ ″ صفحہ ۶۹

بہ نسبت چونکہ خودی زیادہ ترقی یافتہ شکل میں ہے اس واسطے وہ الٰہی توانائی کے تخلیقی مظاہر میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ خدا کی تخلیقی صلاحیت میں صرف انسان اس کا شریک ہو سکتا ہے جیسا کہ آیۂ شریفہ فتبارك الله احسن الخالقین سے ظاہر ہے اور جس میں خدا کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ ملتا ہے۔

ذات باری تعالیٰ کو سمجھنے میں عقل کو دشواری اس واسطے پیش آتی ہے کہ وہ اس کو غیر معین خیال کرتی ہے حالانکہ وہ یہ جانتی ہے کہ تعینات کا عالم اس کے بغیر وجود میں نہیں آسکتا تھا۔ ذات واجب تعالیٰ قطعاً آزاد ہے کہ وہ غیر محدود طور پر اپنا تعین خود کرے۔ خود ایغو کے تصور سے ایک طرح کی تحدید عاید ہوتی ہے جو نقص پر دال ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر ذات باری ایغو ہے تو اس کو غیر محدود اور لاتناہی کس طرح سے تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذات باری کا تصور غیر محدود کی حیثیت سے ممکن نہیں[1]۔ روحانی امور میں وسعت کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی اور زمانی اور مکانی بے پایانی کو مطلق نہیں کہا جا سکتا۔ خود فطرت غیر محدود خلا میں واقع نہیں ہے جیسا کہ پہلے سائنس دانوں کا خیال تھا بلکہ وہ ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے حوادث کا سلسلہ ہے۔ ان حوادث کے تعلقات ہی سے زمان و مکان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ انسانی تصور نے اساسی ایغو کے عمل تخلیق کی توجیہ زمان و مکان کے ذریعہ سے کی ہے۔ زمان و مکان اس اساسی ایغو یا ذات واجب کے امکانات ہیں جو نہایت محدود طور پر ہمارے ریاضی والے زمان و مکان کی صورت میں ظاہر

---

[1] اسلامی الہٰیات کی جدید تشکیل ص۸۳

ہوسکے ہیں۔ ذات باری اور اس کے تخلیقی عمل کے ماورا کسی زمان و مکان کا وجود ممکن نہیں جو دوسری ذوات (ایغو) کے ساتھ اس کے تعلق کو معین کرسکے۔ چنانچہ ذات واجب تعالیٰ مکانی طور پر محدود نہیں جیسے انسانی ذات اُن حدود سے محدود ہے جو دوسرے وجود اس پر عائد کرتے ہیں۔ ذات واجب کی لامحدودیت کا انحصار اس کے تخلیقی عمل کے امکانات میں مضمر ہوتا ہے جس کا اظہار عالم خارجی کی صورت میں ہوتا ہے۔ گویا کہ ذات باری کی لامحدودیت باطنی یا اندرونی ہے نہ کہ بیرونی۔[1]

انسان کا محدود ذہن فطرت یا عالم کو اپنے سے غیر ایک علٰحدہ خارجی وجود تصور کرتا ہے جس کا تھوڑا بہت علم وہ حاصل کرسکتا ہے لیکن جس میں وہ تصرف نہیں کرسکتا یا اگر کرسکتا ہے تو بہت کم۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تخلیق کو ایک قسم کے گزشتہ حادثہ سے تعبیر کرتے ہیں اور عالم ایک بنی بنائی چیز ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی عضوی تعلق باقی نہیں رہا۔ اس کا بنانے والا اب محض اس کا ایک تماشہ بیں ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ذات واجب تعالیٰ اور عالم کے درمیان مکانی بُعد موجود ہے اور کیا یہ عالم اس کی ذات سے بالکل علٰحدہ ایک چیز ہے۔ دراصل کائنات میں جو کچھ تخلیق ہوا ہے وہ اس طور پر نہیں ہوا کہ ہم کہہ سکیں کہ فلاں چیز پہلے بنائی گئی اور فلاں چیز اس کے بعد بنائی گئی۔ ایسے تصور سے ذات باری اور عالم ایک دوسرے سے بالکل علٰحدہ وحدتیں بن جاتی ہیں جو لامحدود مکانیت میں ایک دوسرے کے مدمقابل ہیں۔[2] واقعہ یہ ہے کہ زمان و مکان اور مادہ ذات واجب تعالیٰ کی تخلیقی انرجی کی توجیہ ہے جو ذہن نے

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل ص۶۱ [2] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل ص۶۲

اختراع کی ہے۔ زمان، مکان اور مادہ آزاد حقائق نہیں ہیں جو خود بخود موجود ہوں بلکہ حیات الٰہی کے ظہور کی مختلف شانیں ہیں۔ مادہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذات باری سے علیحدہ وجود رکھتا ہو اور جس پر وہ اپنے افعال کے نقوش دور سے مرتسم کرتا ہو۔ مادہ ایک مسلسل فعل کی حالت ہے جس کو انسانی ذہن ٹکڑوں میں علحدہ علیحدہ اس لئے تقسیم کر دیتا ہے کہ اس کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ عالم کا مسلسل وجود منحصر ہے حوادث کی مسلسل تخلیق پر۔ اگر ذات واجب تعالیٰ حوادث کی مسلسل تخلیق نہ کرتا رہے تو عالم بہ حیثیت عالم کے وجود نہیں رکھ سکتا۔[۱]

حیات مطلقہ یا انا رکامل کی وحدت پر اسلام نے بہت زور دیا ہے۔ انا کامل کی صفت یہ ہے کہ وہ عالم سے مستغنی ہو۔ ان اللہ لغنی عن العالمین۔ عالم یا فطرت ذات واجب تعالیٰ کی صفات کی شان ہے لیکن وہ اس سے ماوراء ہے۔ سبحان ربك رب العزت عما یصفون۔ لوگ جس طرح اس کے صفات بیان کرتے ہیں وہ ان صفات سے کہیں بلند و برتر ہے۔ اس لئے کہ خود اسماء اور صفات بھی اعتبارات ہیں۔ ذات احدیت میں صفات و اعتبارات سے پورا پورا تجرد پایا جاتا ہے۔ اقبال وحدت وجود کے بجائے وحدت وجوب کا قائل معلوم ہوتا ہے۔ ذات باری کا وجود منبسط نہیں بلکہ بطور "انا رکامل" کے معین اور ماوراء ہے۔ بقول اقبال ذات حق کے ساتھ جب خلوت نصیب ہو تو انسان کو چاہیئے کہ اس کے حضور میں اپنی خودی کو گم نہ ہونے دے اور اس کے بحر نور میں غرق نہ ہو جائے۔

چناں با ذات حق خلوت گزینی ترا او بیند و او را تو بینی

---

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۹۲

بخود محکم گذار اندر حضورش　　　　مشو ناپید اندر بحر نورش

چناں در جلوہ گاہ یار می سوز　　　　عیاں خود را نہاں او را برافروز!

آیۂ کریمہ وُجُوہٌ یَومَئِذٍ نَاضِرَۃٌ اِلیٰ رَبِّھَا نَاظِرَۃٌ (بہت سے چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے اور اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے) سے اقبال کے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔

دوسری جگہ اسی قسم کے خیال کو ادا کیا ہے کہ انسانی انجام یہ نہیں ہے کہ وہ ذات واجب کے سمندر میں غرق ہو جائے بلکہ خود ذات الٰہی کو اپنے میں جذب کرلے تاکہ کبھی فنا نہ ہو۔ انسان کی محدود ایغو ذات باری کی ایغو میں ضم نہیں ہوسکتی۔اس کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنی علٰحدگی کو برقرار رکھتے ہوئے اس کا دوبدو مشاہدہ کرے۔

بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست　　　　اگر او را تو درگیری فنا نیست

فنا کا مطلب اگر یہ ہے کہ انسان اپنی صفات مذمومہ کو مٹا کر صفات کمالیہ میں اپنی خودی کو ضم کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔ ہجویری اور بعض دوسرے صوفیا کا یہی نقطۂ نظر تھا لیکن ان میں سے اکثر نو افلاطونی اور ویدانتی اثر کے تحت خودی کے قطعاً فنا کرنے کے قائل تھے۔ انسانی انا اس قطرۂ شبنم کے مثل ہے جس کو بحر پرآشوب میں ملجانے کی دعوت دی گئی تھی اور جس کا اسنے ان لفظوں میں جواب دیا تھا۔

من عیش ہم آغوشئ دریا نہ خریدم　　　　آں بادہ کہ از خویش رہاید نہ چشیدم

از خود نہ رمیدم

زافاق بریدم
برلالہ چکیدم

خودی کی مثال اس جوئے تنک مایہ کی طرح ہے جو یہ گوارا کرتی ہے کہ ریگستان کی خاک میں چاہے خشک ہو جائے لیکن اپنے وجود کو سمندر میں گم نہ ہونے دے۔

اے خوش آں جوئے تنک مایہ کہ از ذوق خودی
در دل خاک فرو رفت و بدریا نرسید

دنیا کے مختلف مذاہب کے لٹریچر میں ذات باری کو نور یا روشنی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ قرآن میں بھی یہ تشبیہ موجود ہے لیکن ایک خاص انداز میں جس سے اس کی تعلیم کی حقیقی روح ظاہر ہوتی ہے۔ عام طور پر جب ذات واجب تعالیٰ کو نور یا روشنی کہا جاتا ہے تو ذہن میں مبہم اور غیر معین تصور پیدا ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے قرآن ذات باری کے تعین کو اس تشبیہ کے ذریعہ اور زیادہ اجاگر کرتا ہے۔ آیہ شریفہ میں ہے:۔

مثل نورہٖ کمشکوٰۃٍ فیھا مصباح ہ المصباحُ فی زجاجۃٍ ہ الزجاجۃ کانھا کوکبٌ دُرّیٌّ یوقدمن شجرۃٍ مبارکۃٍ زیتونۃٍ لاشرقیۃٍ ولاغربیۃٍ ہ (اللہ روشنی ہے آسمانوں کی اور زمین کی۔ اس روشنی کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں ایک چراغ ہو۔ وہ چراغ دھرا ہو ایک شیشہ میں وہ شیشہ ہے جیسے ایک تارہ چمکتا ہوا اس میں ایک برکت کے درخت کا تیل جلتا ہے۔ وہ زیتون ہے۔ نہ مشرق کی طرف ہے اور نہ مغرب کی طرف)

اس آیہ شریفہ کے شروع میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کا

تعین و تفرد مطلوب نہیں لیکن بعد میں نہایت لطیف طور پر تعین پیدا کر دیا گیا ہے۔ بقول اقبال نور یا روشنی کے استعارہ سے ذات باری کا ہر چیز میں نفوذ مراد نہیں ہے بلکہ اس کی مطلقیت کو اجاگر کرنا مطلوب ہے۔ جدید طبیعیات کی رو سے نور کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں۔ ہر دیکھنے والے کے لئے روشنی یکساں ہے چاہے اس کی حرکت کی رفتار کچھ بھی ہو۔ غرضکہ اس عالم تغیر میں نور یا روشنی ذات مطلق سے قریب ترین شے ہے جو انسانی ذہن میں آسکتی ہے۔[1]

توحید ہمہ اوستی فلسفہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ عالم میں اصول وحدت کا فرما ہے۔ جو کچھ موجود ہے وہ ذات الٰہی سے جدا نہیں۔ لیکن ذہن و شعور کے معمولی تجربے میں ہمارے سامنے وحدت کے بجائے کثرت و تعدد نظر آتے ہیں جن کی حقیقت سے فہم و عقل انکار نہیں کر سکتی۔ پھر اگر سب کچھ ایک وحدت کے رشتہ میں منسلک ہے تو اس کا علم انسان کو کس طور پر ہو سکتا ہے۔ خاصکر عالم خارجی کا علم تو اسی وقت ممکن ہے جبکہ ذہن واضح طور پر اس کو علٰحدہ علٰحدہ شکلوں میں متصور کرے۔ ہماری دنیا افراد اور اجزا کی دنیا ہے جنھیں ہم براہ راست محسوس کرتے ہیں۔ اگر وحدتِ وجود صحیح ہے تو خدا اور انسان میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ انسانی وجود کی اہمیت وجود الٰہی سے وابستگی کی بدولت ہو لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی کہ ذات الٰہی کا وجود انسان پر منحصر ہے۔ ذات باری تعالیٰ اس وقت بھی موجود تھی جبکہ کائنات اور انسان موجود نہ تھے۔ خدا اور انسان کی مکمل وحدت میں اخلاقی ذمہ داری اور خیر و شر کی تمیز کس طرح قرار

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل۔ صفحہ

رہ سکتی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے کائنات اور انسان کا وجود ذات واجب سے علٰحدہ ہے ورنہ تخلقو باخلاق اللہ کا کیا مطلب ہوگا۔ ذات خداوندی جبکہ انسانی خودی سے علٰحدہ ہوگی اسی وقت انسان کے لئے یہ ممکن ہو گا کہ وہ اپنی زندگی اور کائنات کے تغیرات میں اقدار کا تعین کرے جن کے بغیر اخلاقی نراج لازمی ہے۔ جب ذات واجب تعالیٰ کو کائنات اور انسانی وجود میں جاری و ساری مانا جائے گا تو اشیاء کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ جب ہر چیز میں خدا کا جلوہ موجود ہے تو کوئی چیز بھی بُری نہیں ہو سکتی۔ اگر اس مسلک کے من وعن تسلیم کیا جائے تو حقایق اشیاء باطل ٹھہرتی ہیں اور نظام اخلاق درہم برہم ہو جاتا ہے۔

لیکن ذات واجب تعالیٰ کو کائنات اور حیات سے ماوراء ماننے میں یہ بڑا خطرہ ہے کہ اس کی حیثیت ایک بے تعلق تماشائی کی سی ہو جاتی ہے جو آسمان پر بیٹھ کر عالم پر حکومت کرتا ہے۔ اسی خطرہ کا اظہار اس شعر میں کیا گیا ہے۔

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

مذہب اور سائنٹفک تحقیق کے طریقے چاہے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں لیکن دونوں کے مدنظر ایک ہی مقصد ہوتا ہے۔ دونوں اصل حقیقت کا کھوج لگانا چاہتے ہیں۔ سائنس میں حقیقت کے خارجی مظاہر کا جائزہ لیا جاتا ہے اور مذہب حقیقت کی اندرونی ماہیت کا سراغ لگاتا ہے۔ عالم روحانی کا محقق ایک تجربہ سے دوسرے تجربہ کی طرف بڑھتا ہے اور اپنے تجربوں کے مختلف عناصر کو ملا کر اپنے نقطۂ نظر کی تشکیل کرتا ہے۔ عالم روحانی میں انا رمطلق کی تلاش کا مقصد یہ نہیں کہ انفرادیت کی حد بندی سے آزادی حاصل ہو بلکہ اس کی اور زیادہ تحدید و تعریف کی جائے[1]۔ مذہب اس

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل۔ ص۱۸۱

کامل انا کی تلاش میں سرگرداں ہے جس کی مشیت کی بدولت کائنات اور حیات وجود میں آئے اور جس کی توانائی کی جلوہ گری آج ہمیں فطرت کی بے پناہ قوتوں ارتقا کے مسلسل اور کبھی نہ رکنے والے عمل اور حوادث کی متواتر تخلیق میں نظر آرہی ہے۔ اس اساسی انا یا ذات واجب تعالیٰ کی مشیت کا یقین ہماری ایمانی ضروریات کو اسی طرح پورا کرتا ہے جس طرح ہماری مادی ضروریات کو فطرت پورا کرتی ہے۔ فطرت کا سلسلۂ اسباب و علل جو مظاہر کو ایک دوسرے سے پیوست و متحد کرتا ہے اسی مشیت ایزوی کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے۔ ان مظاہر کے اعتبارات میں ایک ہی ارادہ کی تاثیر نظر آتی ہے۔ ان میں تضاد نہیں۔ یہ مظاہر ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے اپنا تعلق برقرار رکھتے ہیں۔ ھو الذی احسن کل شئیٍ خلقہ (ذات باری وہی ہے جس نے ہر چیز کو خوب بنایا)' صنع اللّٰہ الذی اتقن کل شئیٍ (یہ بھی اللہ کی صنعت کاملہ ہے جس نے ہر چیز کو خوب پختہ طور پر بنایا) ما تری فی خلق الرحمٰن من تفاوت' فارجع البصر ھل تری من فطور' ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئاً و ھو حسیرہ (خدا کی آفرینش میں تجھے کچھ بھی نقص نظر نہیں آئے گا۔ ذرا آنکھ اٹھا کر دیکھ کیا تجھے کوئی نقص نظر آتا ہے۔ پھر آنکھ اٹھا کر دیکھ اور بار بار دیکھ۔ تیری نظر تھک کر ناکام ہو کر واپس لوٹ آئے گی)۔

ذات الٰہی اگر زندگی اور کائنات سے علٰحدہ نہیں تو وہ اس تغیر و تعدد کی کس طور پر حریف ہو سکتی ہے جو فطرت اور انسان کے ساتھ وابستہ ہے۔ کائنات اور زندگی کے اظہار کی صورتیں کس قدر مختلف ہیں۔ اس اختلاف و تنوع کے بغیر ان کا

وجود مبہم اور غیر متعین رہے گا۔ انسانیت ایک ہے لیکن نسلوں کا فرق کس قدر واضح ہے۔ ہر فرد دوسرے فرد سے مختلف ہے۔ ہر درخت اور پتہ میں اختلاف و تنوع رونما ہے۔ اگر اس اختلاف کی تہ میں وحدت کارفرما ہے تو اس کے اظہار کی کیا ضرورت تھی۔ اس سوال کا جواب بہت اُلجھا ہوا ہے۔ اس کے جتنے جواب دئے گئے ہیں وہ پیچیدہ حقیقت کو سادہ بنانے کی کوششیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ پوری طرح کبھی بھی حقیقت پر حاوی نہیں ہو سکتے۔ ذات باری کی کوئی صورت مشخصہ نہیں لیکن عالم میں سوائے صورتوں کے کچھ نہیں ان کے بغیر ذہن اشیاء اور ان کے خواص کا ادراک نہیں کر سکتا۔ کائنات کے مظاہر کی کثرت اس قدر عیاں ہے کہ اس کے ثبوت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کثرت کا اظہار مختلف صورتوں ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ لیکن بے صورت ہونا در اصل تعین کا تضاد نہیں بلکہ ذات باری کی آزادی اور فعلیت مطلقہ کا اثبات ہے کہ وہ جس طرح چاہے صورت پذیری کے عمل کو عالم میں نافذ کرے۔ ذات واجب تعالیٰ فطری مظاہر کے اختلاف اور انسانی اعمال کے تنوع میں متحد کرنے والا نقطہ ہے۔ لیکن یہ نقطہ محض ریاضیاتی تجرید نہیں بلکہ فعلیت مطلقہ ہے جو عالم کے تنوع اور تعدد میں اپنی قدرت کاملہ سے ہم آہنگی اور ربط پیدا کرتی ہے۔ فعلیت مطلقہ کے اوصاف میں ایک یہ صفت ہے کہ وہ عالم کے تنوع اور کثرت میں توازن و تعلق برقرار رکھتی ہے تاکہ پراگندگی اور انتشار پیدا نہ ہو۔ انسان میں یہی مرکزی نقطہ خودی یا تحقق ذات کی صورت اختیار کرتا ہے جس کے واسطہ سے فرد کائنات اور ذات واجب سے وابستگی اور تعلق کے رشتہ کو مضبوط کرتا ہے۔ اسی کی بدولت فعلیت مطلقہ اور اعمال فطرت کو انسان اپنی ذات میں مرکوز کرنے پر قدرت حاصل کر سکتا ہے۔ تحقق

ذات کے باوجود خودی تغیر و تبدل سے آزاد نہیں ہو سکتی۔ اسی باعث خودی اپنے استحکام کے لئے ذات الٰہی کی محتاج ہے جو محدودیت، تغیر اور نقص و زوال سے بالاتر ہے۔ خودی ذات الٰہی کا قرب حاصل کرنے کی جدو جہد کرتی ہے تاکہ اس کی صفات عالیہ کو اپنے میں جہاں تک ہو سکے پیدا کرے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ خودی اپنے تئیں ذات الٰہی میں گم ہو جائے۔ اس کا تفرد و تحقق اس کی اصلی متاع ہے۔

نہ من را می شناسم من نہ او را   ولے دانم کہ من اندر بر اوست

"من اندر بر اوست" میں یہ اشارہ ہے کہ قرب و تعلق کے باوجود انسانی خودی کا تفرد فنا نہیں ہوا اور نہ ہونا چاہیئے۔ نحن اقرب الیہ من حبل الورید میں بھی قرب و تعلق ہی پر زور دینا مقصود ہے نہ کہ فنائیت پر۔

ذات واجب تعالیٰ نہ قطعی طور پر عالم میں داخل ہے اور نہ پوری طرح ماوراء ہے۔ وہ ایک حد تک جاری و ساری بھی ہے اور ایک حد تک ماوراء بھی۔ ماورائیت سے یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس ذات کے صفات کمالیہ حاصل کرنا چاہتا ہے وہ خود اس سے بلند ہے۔ انسان کی روحانی اور اخلاقی زندگی کا مقصد و منتہا یہ ہے کہ وہ ذات واجب تعالیٰ سے قریب تر ہو جائے اور اس کی صفات کمالیہ کو اپنے اندر پیدا کرنے کی جدو جہد کرے۔ دنیا میں اقدار کا وجود ذات واجب تعالیٰ سے وابستہ ہے۔ بغیر اس کے کوئی اخلاقی نظام مستحکم بنیادوں پر نہیں قائم ہو سکتا۔ اسی کی بدولت ہم موجودہ واقعات سے پرے اقدار و کمالات کی تلاش کرتے ہیں۔ اضافات و اعتبارات کے پیچھے ذات مطلق کو تصور کرتے ہیں، جو کائنات کے نظم کی محرک ہے اور جسے ہم کبھی عدل کا نام دیتے ہیں اور کبھی حسن کا اور کبھی خیر کا۔ یہ ذات

مطلق اپنے غیر محدود تنوع کے ذریعہ اپنے تئیں کائنات میں ظاہر کرتی رہتی ہے۔ ہم اس کی ذات کا پورا علم کبھی بھی نہیں حاصل کر سکتے۔ پورا پورا علم تو اسی وقت ممکن ہو گا جبکہ ہمارا ذہن کل حقیقت پر حاوی ہو سکے۔ مظاہر کے پیچھے اگر ہم اس محرک کو محسوس کریں جو اظہار چاہتا ہے اور جس کا ظہور کائنات کے مسلسل حوادث کی شکل میں رونما ہوتا ہے تو ہم مطلق کا احساس کر سکتے ہیں۔ علم ممکن نہیں، ہاں احساس ممکن ہے۔ وما اوتیتم من العلم الا قلیلا۔ یہ ایک طرح کا ہمارا قلبی اور روحانی تجربہ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کائنات میں باشعور موجود و موثر ہے۔ وہ مثل ایک آئینہ کے ہے جس میں ہم میں سے ہر شخص اپنا عکس دیکھ سکتا ہے۔ وہ زماں سے بالاتر ہے اس واسطے کہ وہ ماہیت اشیاء کی اندرونی حقیقت ہے۔ عالم کی حقیقت بس اتنی ہے کہ اس کے ذریعہ صفات الٰہیہ کا ظہور ہوتا ہے۔ خدا کی ذات میں جن اقدار و کمالات کو ہم منسوب کرتے ہیں وہ وہی ہوتے ہیں جنہیں ہم بالقوۃ اپنے اندر محسوس کرتے ہیں گو وہ فعلیت میں نہ آئے ہوں۔ خدا کے کمالات بالقوۃ غیر محدود ہیں۔ انسان اپنے تئیں ناقص اور ناکمل محسوس کرتا ہے اور کمالات الٰہیہ کو اپنی ذات میں پیدا کرنے کی جدوجہد کرتا ہے جو اس کے روحانی اور اخلاقی نظام کی اساس ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ اس روحانی احساس اور اخلاقی نظام کو ماورائیت (Transcendence) کے عقیدہ سے زیادہ مستحکم کر سکتا ہے یا داخلیت (Immanence) کے عقیدہ سے؟

انسان کی اخلاقی زندگی کی بنا مختلف اقدار پر قائم ہوتی ہے۔ قدر اس سے بالکل آزاد اور ماورا ہونی چاہیئے جو اس کو قابل قدر تصور کرتا ہے۔ قدر اسی وقت ذہن کو

تشفی دے سکتی ہے جبکہ وہ انسانی تخلیق سے بالا تر ہو اور جس کے حصول کی خواہش اس کے لئے محرک عمل ہو۔ زندگی اور مادہ تغیر پذیر ہیں لیکن اقدار مستقل اور ناقابل تغیر ہیں۔ زمانی و مکانی سیلان میں اقدار ابدی اور مستقل اشیاء کے طور پر قایم رہتی ہیں۔ جب تک مذہبی حس اور تجربہ میں مطلق اقدار کی ابدیت نہ ہو اس وقت تک اخلاق میں کبھی بھی خلوص نہیں پیدا ہوگا بلکہ مذہب و اخلاق بھی سیاست کی طرح ہنگامی مفاد پر مبنی قرار پائیں گے۔ زندگی اور کائنات میں دائمی طور پر "ہونے" کی کیفیت (BECOMING) کارفرما ہوتی ہے اور اقدار کا وجود ذات واجب تعالیٰ سے وابستگی کے باعث ابدی اور ازلی ہے۔ فطرت کا سراغ جو تغیر پذیر مظاہر سے عبارت ہے، ہم طبعی قوانین سے چلاتے ہیں، نفس انسانی کا پتہ ہمیں نفسیات سے ملتا ہے لیکن ذات باری جو اقدار و کمالات کا مجموعہ ہے صرف مذہبی حس یا تجربہ ہی کے ذریعہ ہمیں محسوس ہو سکتی ہے۔ زندگی کا ارتقا مادی احساس کے تحت ہوتا ہے۔ زندگی عالم اقدار یا ذات باری کے تصور سے اپنی تکمیل کا سامان بہم پہونچاتی ہے۔ مطلق اقدار کا احساس صرف مذہب اور آرٹ ہی سے ممکن ہے جو اصلی حقیقت کا پتہ چلا سکتے ہیں۔

ذات واجب تعالیٰ کی ایک شان یہ ہے کہ وہ اضافات و تعینات سے مبرا اور کافی بالذات، عالم سے ماورا، ہستی رکھتا ہے۔ توحید کے اس تصور کی خصوصیت اسقاط اضافات ہے۔ دوسری شان یہ ہے کہ وہ عالم کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتا ہے، اگرچہ یہ سب صورتیں ذات واجب تعالیٰ نہیں کہی جا سکتیں۔ یہ توحید وجودی اور توحید شہودی کی مختلف شانیں ہیں۔ الٰہی توانائی

(انرجی) کے تعینات حقیقی ہیں اس لئے ضروری ہے کہ جس ذات (بقول اقبال انا) سے وہ ظہور پذیر ہوتے ہیں وہ بھی حقیقی ہو۔ اگرچہ ذاتِ مطلق پر ذہنی تعینات عاید نہیں ہوتے لیکن وہ خود اپنا تعین کرتی ہے جس کا اظہار اس کی تخلیق اور مسلسل فعلیت میں ہوتا ہے۔ غیر متناہی اور قادرِ مطلق آزاد ہوتا ہے کہ چاہے تو اپنے اوپر تعین عاید کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ انسان بھی جب اپنی شخصیت میں اس قسم کے تجربہ سے گذرتا ہے تو وہ اپنے تئیں ناقابلِ تغیر محسوس کرنے لگتا ہے اور فطرت کی تحدید و تعنیات سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ اسی حقیقت کا اظہار منصور حلاج کے اناالحق کے دعوے اور اسی قسم کے دوسرے دعاوی میں کیا جا چکا ہے۔ اس قسم کا احساس انسانی روح کا حرکی عنصر ہے۔ اسی میں اس کی اصلی آزادی مضمر ہے۔ اسی کی بدولت اپنے حوالی سے غیر متاثر رہ کر وہ اپنے وجود کی بازآفرینی کر سکتا ہے اور صداقت کے نئے سانچے بنا سکتا ہے جس میں حقیقت ڈھالی جاتی ہے۔ ذہن کی اس قابلیت سے حقیقتِ وجود میں تنوع پیدا ہوتا ہے اور خودی ذاتِ مطلق کی آزادی اور اختیار میں حصہ دار بن جاتی ہے۔

ذاتِ باری کی ماورائیت اور اس کا انفس و آفاق میں جاری و ساری ہونا ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں بلکہ روحانی تجربہ کا اصل اصول یہ تسلیم کرتا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ داخلِ کائنات بھی ہے اور اس سے ماورا بھی شئون و صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں خلل نہیں پڑتا۔ شانِ احدیت میں کثرت کا صانع خدا ہے جو اپنی ذات میں بے ہمتا اور بے شریک ہے۔ لیس کمثلہ شئی اور لم یکن لہ کفواً احد کی آیات اس کی تنزیہی شان پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ عالم کو عدم سے

وجود میں لایا اور بے صورت مادہ کو صورت بخشی۔ کائنات کے اجسام و اشکال متنوعہ ذات حق تعالیٰ کی شان واحدیت کا ظہور ہیں۔ یہ ظہور کثرت باعتبار تجلی و تمثیل کے اسماء و مظاہر کونیہ میں صورت پذیر ہوا اور ہر شئے نے اپنی اندرونی استعداد کے تقاضے کے مطابق اپنا وجود پایا۔ کثرت بھی اسی طرح ابدی اور ازلی ہے جس طرح وحدت مطلق اور اضافی قطعی طور پر ایک دوسرے کے متضاد نہیں ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ مطلق میں کوئی اعتباری عنصر نہیں ہوتا اور اعتباری میں مطلق عنصر موجود نہیں رہ سکتا۔ اگر وحدت وجود حقیقت ہے تو عالم اور افراد غیر حقیقی ہیں لیکن عقل سلیم ایسا ماننے کو تیار نہیں۔ ہمیں کثرت اور وحدت کا تضاد اس لئے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ازلی اور لازمانی حقیقت پر زمانی اصطلاحات کا ہم اطلاق کرتے ہیں۔ ذات مطلق چاہے ناقابل تصریح ہو لیکن قابل احساس ضرور ہے جو روحانی تجربہ کے ذریعہ ممکن ہے۔

زمین و آسمان و چار سو نیست　　　　دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

معتزلہ کا خیال تھا کہ وحدت و تکثر صفات کے متحمل نہیں ہو سکتے اس واسطے انھوں نے صفات الٰہیہ سے انکار کیا اور صرف ذات واجب تعالیٰ کے اثبات پر زور دیا۔ اگر صفات، ذات کے علاوہ کچھ حقیقت رکھتی ہیں تو کثرت کی طرف ذہن کو لے جانے والی ہیں اور اگر صفات ذات ہی ہیں تو ذات سے ان کے علیحدہ وجود ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ذات باری کا منطقی علم ناممکن ہے اس واسطے کہ علم کا تمامتر انحصار تعریف و مقابلہ پر ہے لیکن خدا کی تمثیل کس چیز سے دی جائے۔ ذہنی طور پر ماہیتِ واجب تعالیٰ کو نہیں سمجھا جا سکتا لیکن زندگی اس کے احساس سے محروم بھی نہیں کہی جا سکتی۔

اسرارِ ازل جوئی بر خود نظرے وا کن　　یکتائی و بسیاری، پنہانی و پیدائی

کائنات ہستی کی ابتدا اور انتہا نامعلوم ہے۔ ان دونوں نامعلوم اور پُراسرار انتہاؤں کے درمیان انسانی تجربہ کی دنیا واقع ہے۔ فعلیت مطلقہ کی تدبیر و تاثیر سے مادی زندگی اپنی پستیوں سے بلند ہو کر روح کی وادیوں میں قدم رکھتی ہے۔ زندگی کے اس ارتقائی سفر میں ذاتِ باری کا وجود منزل کا حکم رکھتا ہے۔ اقبال مرشد رومی کے قول کو اس طرح نقل کرتا ہے۔

شعلہ در گیر زد بر خس و خاشاک من　　مرشد رومی کہ گفت، منزلِ ما کبریاست

اساسی طور پر ذاتِ واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں ہے۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے ماورا بھی ہے، جس طرح ریاضی میں لامتناہی (ان فینٹی) محدود اعداد میں موجود رہتا ہے لیکن ان اعداد سے ماورا ہوتا ہے۔ ہمارے تجربہ کی دنیا سے خدا بالکل الگ اور بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو ماورا ہے۔ اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں ہے بلکہ وہ جاری و ساری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔

انسان کا جسم کروڑوں خلیوں سے بنتا ہے۔ ہر خلیہ اپنا فرض منصبی ادا کرتا ہے اور یہ سب خلئے مل کر انسان کو ایک عضوی کُل کی حیثیت عطا کرتے ہیں۔ انسانی جسم کی ساخت جس قدر زیادہ پیچیدہ ہے اسی قدر زیادہ اس میں نظم و ربط پایا جاتا ہے جس کی مثال کوئی دوسرا جاندار یا کوئی مشین نہیں پیش کر سکتی۔ اس کے جسم کی عمدہ ترتیب میں عدلِ الٰہی کی ایک جھلک نظر آتی ہے۔ باوجود خلیوں کی اس کثرت اور تنوع کے انسان ایک وحدت ہے جس کا شعور اس کو اپنے ذہن و روح کے ذریعہ سے ہوتا ہے

یہ وحدت ناقابل تقسیم ہے۔ اس میں شعور وارادہ کی صفات بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ عالم فطرت کو بھی اسی طرح قیاس کیجئے اس کی پیچیدگی انسانی جسم کی پیچیدگی سے کہیں زیادہ ہے۔ لیکن جس قدر اس کی پیچیدگی زیادہ ہے اتنا ہی اس کا نظم وربط اعلیٰ درجہ کا ہے کائنات فطرت کی روح ذات واجب تعالیٰ ہے جو انسانی روح سے کہیں زیادہ لطیف و بلند ہے۔ یہی جانِ عالم ہے جو عالم میں اتحاد و ہم آہنگی پیدا کرنے والا اصول ہے۔ اسی سے ہم استعانت کرتے ہیں اور وہی قدر حیات کی حیثیت سے ہماری رہبری کرتا ہے۔ ہماری جدو جہد کا منتہا یہ ہوتا ہے کہ اس کی صفات عالیہ کو اپنی ذات میں پیدا کریں اخلاق الہٰیہ ہی پیدا کرکے زندگی بامراد ہو سکتی ہے (تخلقو باخلاق اللہ)

ماورائیت کے تصور میں انسان ذات باری کو ایک منزل تصور کرتا ہے جس تک پہونچنا اس کی زندگی کا مقصود ہے۔ زندگی اس کی سمت میں اسی طرح بڑھتی ہے جیسے کوئی بھٹکا ہوا مسافر لق ودق بیابان میں روشنی کی طرف بڑھتا ہے۔ یہ آگے بڑھنے کی خواہش جو محرک ارتقا ہے اسی طرح لا متناہی ہے جس طرح خود ذات واجب تعالیٰ اپنی دائمی نارسائی اور ناکامی میں انسان انعام حیات تلاش کرتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی یہ صلاحیت اجاگر ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات کے تعنیات پر سبقت لے جائے اور سرحد ادراک کے پرے پہونچنے کی جدو جہد کرے۔ جب انسان اپنی ذات سے مافوق مقام پر پہونچنے کی سعی و جہد کرتا ہے تو ذات باری کی ماورائیت لطیف احساس کی شکل میں اس کے دل پر منکشف ہو جاتی ہے جس طرح انسان اپنی مادی زندگی پر سبقت لے جانا چاہتا ہے اسی طرح ذات الہٰی باوجود

عالم میں محیط اور داخل ہونے کے ماورائیت کی شان میں جلوہ گری کرتی ہے جو اس کی
شان احدیت ہے۔ ماورائیت ذات باری کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح
انسان کے لئے اپنی مادی زندگی سے روحانی زندگی کی طرف بلند ہونا ماورائی خدا
کی طرف انسان کی صفات عالیہ ہی کے ذریعہ بڑھنا ممکن ہے جو خدا نے اس میں
ودیعت کی ہیں اور جنھیں ظاہر کرنے میں حکمت الہٰیہ انسانی روح کے کمالات کو
بروئے کار لاتی ہے۔ روح جسم کا باطن ہے اور بہ مقابلہ اس کے مطلق حیثیت رکھتی
ہے۔ روح انسانی وجود مطلق کا مظہر ہے۔ انسانی خودی کا مکمل نشو و نما ذات باری
کے ماورائی تصور ہی کی بدولت ممکن ہے جو خودی کے لئے مشعل راہ کا حکم رکھتا ہے
اور خود اس کی آلائشوں سے پاک و منزہ ہے۔ ذات واجب کے ساتھ جب خودی
اپنے تئیں وابستہ کرلیتی ہے تو گویا وہ اپنے سامنے ایک معین مقصود رکھتی ہے جس کی
طرف اسے قدم اٹھانا اور بڑھنا ہے ورنہ اس کا سفر بے منزل ہوگا۔ (والی ربک
منتہٰھا) اس مقصود و منتہا کے حصول کے لئے خودی اندرونی طور پر تزکیہ اور
ضبط نفس سیکھتی ہے تاکہ اپنے امکانات کو ظاہر کرسکے۔ ماورائیت اور داخلیت کے
مطالب میں قطعی طور پر تعین پیدا کرنا بڑا دشوار ہے۔ یہ مطالب دوسرے لطیف
احساسات کی طرح صرف مبہم طور پر ہی بیان کئے جاسکتے ہیں۔ ان پیچیدہ حقائق کو
سادہ طور پر بیان کرنے کی کوشش بے سود ہے۔ احساس رکھنے والا دل ان اشاروں
کی اپنے احساس و شعور سے تصدیق کرسکتا ہے۔ مدرکۂ انسانی حقیقت ذات و صفات
پر کبھی بھی کلیتہً محیط نہیں ہوسکتا۔

ذات باری کی جلوہ گری جب انفس و آفاق میں ہوتی ہے تو وہ ایک حقیقت

حاضرہ ہوتی ہے اور نحن اقرب الیہ من حبل الورید کی شان کا اس میں ظہور ہوتا ہے ۔ اور جب وہ ماورا حیثیت رکھتی ہے تو وہ بطور مقصود و منتہا کے ہوتی ہے جس کی طرف حیات کشاں کشاں بڑھتی ہے اور اپنی تکمیل و توسیع کا سامان بہم پہونچاتی ہے ۔ اس لئے ذات باری کی ان دونوں شانوں میں تضاد و اختلاف نہیں ہے ۔ دونوں اپنی اپنی جگہ اہم اور ضروری ہیں ایک دوسرے کی ضد ہونے کے بجائے دونوں ایک دوسرے کا تکملہ کرتی ہیں ۔ جس طرح ماہر سائنس کا عقیدہ ہوتا ہے کہ فطرت کے عدم نظم کی تہ میں نظم و ربط موجود ہے جس کی تلاش میں وہ سرگرداں رہتا ہے، اسی طرح مذہب والوں کا یہ عقیدہ ہے کہ عالم فطرت کے مظاہر کے پیچھے ذات واجب تعالیٰ کارفرما ہے ۔ اللہ نور السمٰوٰت والارض (اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے)؛ ھوالذی فی السماء الہٌ و فی الارض الہٌ (اللہ وہ ہے جو کہ آسمانوں میں بھی اللہ ہے اور زمین پر بھی اللہ ہے) اس عرفان کی بدولت انسان کو نہ صرف معرفت نفس حاصل ہوتی ہے بلکہ عالم محسوس کا صحیح ادراک بھی وہ ربانی حقیقت کو سمجھنے کے بعد ہی کرسکتا ہے ورنہ اس کا نقطۂ نظر ایک طرفہ رہے گا ۔

اللہ عَلَم ہے اس ذات مجمع الکمالات کا جس کے وجود سے ہر شئے موجود ہوئی اور جو اپنے وجود و بقا میں کسی دوسرے کا محتاج نہیں ہے ۔ لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار اس کی ذات میں تعدد کو راہ نہیں لیکن باعتبار تجلیات متعددہ کے اس کے مراتب ہیں جو اس کے مظاہر و اعراض ہیں ۔ سالک کا فرض ہے کہ ان مراتب کو پہچانے ۔ بقول جامی ۔

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد ۔ گر فرق مراتب نکنی زندیقی

الوہیت حق اور خلق دونوں پر جامع ہے۔ حق تنزیہی شان اور خلق تشبیہی شان ہے۔ الوہیت کے تحت مرتبہ احدیت میں اسماء و صفات موجود نہیں ہوتے بلکہ ذات محض کا وجود ہوتا ہے۔ واحدیت میں شان احدیت سے پہلا تنزل ہوتا ہے۔ اب وحدت میں کثرت شامل ہو جاتی ہے۔ رحمانیت اور ربوبیت اس شان کے تحت ہیں۔ حق کا ظہور جب الوہیت میں ہوتا ہے تو مرتبۂ کمال کے ساتھ ہوتا ہے جب الوہیت خلق میں ظاہر ہوتی ہے تو تغیر کے ساتھ۔ اس میں شبہ نہیں کہ تغیر اور حرکت نقائص ہیں۔ لیکن بقول اقبال تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمر ہے۔ چونکہ ذات واجب تعالیٰ خود مکتفی اور کافی بالذات ہے اس واسطے وہ کسی مقصود کے حصول کے لئے حرکت نہیں کر سکتی لیکن اس کی ذات میں جو بے شمار امکانات پوشیدہ ہیں انھیں ظاہر کرنے کے لئے دائمی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ اسی تخلیق سے اسماء و صفات کا وجود ہوتا ہے جو شان واحدیت ہے۔ الوہیت شان احدیت اور شان واحدیت دونوں پر حاوی ہے۔ الوہیت مطلق اور ماوراء حقیقت ہے جس سے کائنات کی لامتناہی توانائیاں (انرجیس) اپنا وجود مستعار لیتی ہیں۔[۱]

ذات واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منفصل عالم بھی، وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلّم ہے۔ عالم اور انسان کا وجود اضافی اور اعتباری حیثیت رکھتا ہے۔ انسانی فطرت کو اِدھر اُدھر بھٹکنے کے بعد اسی کی ذات میں

---

[۱] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۔ [۲] احدیت اور واحدیت کی بحث محی الدین ابن عربی کی کتاب فصوص الحکم میں اور عبدالکریم جیلی کی کتاب والانسان الکامل فی معرفتہ الاواخر والاوائل میں اور جامی کی لوائح میں تفصیل سے موجود ہے۔

پناہ ملتی ہے اور جب وہ چار سو کے انتشار سے حیران و پریشان ہو جاتا ہے تو اسی کی ذات کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑے دل فغاں صبح گاہی اماں شاید ملے اللہ ہو میں

اصول توحید کائنات اور حیات روحانی کا فعال عنصر ہے جس کی بدولت کثرت حقایق کی صحیح توجیہہ ممکن ہے۔ اثبات توحید کے بغیر حیات اپنے مرکزی نقطہ سے محروم رہتی ہے جس کے بغیر اس کا تحقق و کمال امر محال ہے۔

خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ خودی ہے تیغ فساں لا الہ الا اللہ
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے صنم کدہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ
خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ
یہ نغمہ فصل گل و لالہ کا نہیں پابند بہار ہو کہ خزاں لا الہ الا اللہ

ذات الٰہی وہ حقیقت واحدہ ہے جس میں تمام عالم متعین ہے۔ اس کی ذات تمام اشیاء عالم سے زیادہ بسیط اور ان سب کا منشا ہے۔ حقیقی وجود صرف اسی کا ہے۔ وہ نقص و تقید کی تنگی سے پاک ہے۔ خالص توحید وہ ہے جب کہ حق کو حق میں دوسروں سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے۔ یہ توحید ذاتی ہے جو صفات و شیئوں کے تنزلات سے یکسر پاک ہے۔ مرد مومن کی زندگی کا مقصد و منتہا یہی ہے۔

مرد مومن در نسازد با صفات مصطفےٰ راضی نشد الا بذات

مذہب اور مابعد الطبیعیات کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ کائنات کے تغیر پذیر مظاہر اور ذات الٰہی میں جو قائم بالذات، ماوراء اور ناقابل تغیر ہے کس طرح ہم آہنگی قائم کی جائے

کائنات کے سیلِ رواں میں مستقل عنصر ذاتِ باری کے ماسوا اور کوئی نہیں۔ وہ فطرت کے ذریعہ موثر اور اس کی نیرنگیوں کی تماشہ بیں بھی ہے اور مقوم بھی۔ وہ فطرت کے قوانین کا بنانے والا ہے لیکن خود ان سے بالاتر ہے۔ اسی کی بدولت بالقوہ امکانات حالتِ فعل میں آتے ہیں۔ مذہبی تجربہ کی حقیقت کا انحصار ذاتِ واجب تعالیٰ کی مطلق توحید پر منحصر ہے تاکہ زندگی تقیدات سے رہا ہو کر آزادی کی فضاء بسیط میں خیمہ زن ہو سکے اور عالم قدر اور عالم تکوین میں ہم آہنگی پیدا ہو۔

عقیدۂ توحید کے ذہنی اور تمدنی مضمرات بے شمار ہیں جن کی نسبت اقبال نے اشارے کئے ہیں۔ اس کی بدولت اخلاقی اور عمرانی نصب العینوں کا تعین ممکن ہوا اور یہی تمام اداروں کی اچھائی برائی کو جانچنے کا معیار قرار پایا۔ یہی وہ حرکی اصول ہے جو قافلۂ حیات کو ترقی کی راہ پر لے جانے کا ضامن ہے۔ اسی کی بنیادوں پر آزادی، مساوات اور اخوت کے اصول کو عملی جامہ پہنا نصیب ہوا۔ اسی عقیدہ توحید سے اس امر کا اثبات ممکن ہوا کہ اسلام میں کائنات کی اصلی حقیقت روحانی ہے جو زمانی افعال میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ مادہ اسے اظہار کے مواقع بہم پہنچاتا ہے اور بس۔ اقبال نے عقیدۂ توحید کو اپنا اور اپنی جماعت کا "سرمایۂ اسرار" قرار دیا ہے۔ اسی منبع سے اخلاق و تمدن کے چشمے پھوٹتے ہیں اور اسی بنیاد پر سیاست و معیشت کی فلک بوس عمارت قائم ہو سکتی ہے۔

ملت بیضا تن و جاں لا الہ — ساز مارا پردہ گرداں لا الہ
لا الہ سرمایۂ اسرار ما — رشتہ اش شیرازۂ افکار ما

توحید فرد کو لاہوتی اور ملت کو جبروتی بنا دیتی ہے۔ زندگی کا جمال و جلال اسی توحید کی

مختلف شانیں ہیں۔

ملتے چوں می شود توحید مست   قوت وجبروت می آید بدست
فرو از توحید لاہوتی شود   ملت از توحید جبروتی شود
ہر دو از توحید می گیرد کمال   زندگی این را جلال آن را جمال

اصول توحید وہ نقطہ ہے جس کے گرد عالم چکر لگا رہا ہے۔ فطرت کے گوناگوں افعال کا مقصد ومنتہا یہی ہے۔ کائنات اور حیات کا معمہ اسی سے حل ہو سکتا ہے جب تک انسان لا الہ کا رمز شناس نہ ہو جائے اس وقت تک وہ ماسوا اللہ کی غلامی سے آزاد نہیں ہو سکتا۔

نقطۂ ادوار عالم لا الہ   منتہائے کار عالم لا الہ
لا و الا احتساب کائنات   لا و الا فتح باب کائنات
ہر دو تقدیر جہاں کاف و نون   حرکت از لا زاید از الا سکون
تا نہ رمز لا الہ آید بدست   بند غیر اللہ را نتوان شکست

عقیدۂ توحید کی بدولت نفس انسانی میں یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ غیب سے اپنا تعلق قائم کرے جو حاضر سے زیادہ حقیقی ہے۔ غیب پر ایمان انسان کو ارتقاء کی منزلیں طے کرانے میں ممد و معاون رہا ہے۔ ذات واجب سے وابستہ ہو کر خود انسان کی صلاحیتیں بروئے کار آتی ہیں اور اس کی زندگی کو بامعنی بناتی ہیں۔ آنحضرت ؐ نے توحید کو سب نیکیوں سے بڑھ کر اور بمنزلہ دل کے قرار دیا ہے۔ اگر وہ درست ہے تو دوسری نیکیاں بھی درست ہوں گی اور اگر وہ فاسد ہے تو تمام اعمال فاسد ہوں گے۔ اس عقیدہ کی رو سے حکومت اور قدرت صرف ذات الٰہی کے لئے مخصوص ہے۔ سوائے

اُس کے اور دوسرا کوئی واجب نہیں۔ وہی تمام جوہروں کا خالق اور کائنات فطرت کی کثرت میں وحدت پیدا کرنے والا ہے۔ تمام امور کی تدبیر اور خلق اسی کی صفت ہے۔ ذات باری کی صفات پر ایمان لانا ہی لازمۂ توحید ہے۔ انھیں صفات کے ذریعے ذات واجب اور بندہ کے درمیان تقرب پیدا ہوتا ہے۔ انسان کا منصب بس اتنا ہے کہ وہ صفات الٰہیہ میں غور و فکر کرے کہ ان کا تعلق براہ راست اس کی زندگی اور عمل سے ہے۔ صفات کا علم ممکن ہے لیکن ذات کا علم انسان کے بس کی بات نہیں ہمارا علم نفسی مظاہر کے آگے ایک قدم نہیں بڑھا سکتا۔ زندگی کے حقیقی رمز شناس رسول اکرم صلعم کا ارشاد ہے۔ تفکرو فی الخلق ولا تفکرو فی الخالق (مخلوق کے متعلق غور کرو اور خالق کی بابتہ غور و فکر مت کرو)۔ خلق پر غور و فکر کا نتیجہ ہے علم جو تسخیر جہات کی ضمانت ہے۔ لیکن خالق کا علم سرحد ادراک سے پرے ہے اس کی ذات کا وجدانی تجربہ کے ذریعہ احساس ہی ممکن ہے۔ یہ احساس ہمارے علم کو گہرائی بخشتا اور زندگی کو ارتقا کے راستہ پر لے جانے میں مشعل راہ کا حکم رکھتا ہے۔ ذات واجب منزل کی طرح ہمارے سامنے ہے جس کی طرف ہم رواں دواں اور کبھی کشاں کشاں بڑھتے ہیں۔ جب انسان "منزل ما کبریاست" کا عقیدہ رکھتا ہو تو اس کے غور و فکر کا اس منزل تک پہونچنے کے وسائل ہی تک محدود رہنا اچھا ہے۔ ان وسائل کا تعلق انفس و آفاق دونوں کے حقایق سے ہے جن کا علم ذات باری کے احساس کو تقویت دینے کا موجب ہوتا ہے۔

تقدیر اور زمانہ، مسئلہ جبر و اختیار "جاوید نامہ" میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زماں و مکاں کی روح زروانؔ سے

ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ روح زماں و مکاں اقبال کو عالم علوی کی سیر کے لئے لے جاتی ہے، باتوں باتوں میں زروان حیات و تقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتی ہے۔ وہ کہتی ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسے بھی کرتی ہوں اور پھر پیاس کو بجھاتی بھی ہوں۔ سارا جہان میرے طلسم میں اسیر ہے ؛۔

بستہ ہر تدبیر با تقدیر من | ناطق و صامت ہمہ نخچیر من
غنچہ اندر شاخ می بالد ز من | مرغک اندر آشیاں نالد ز من
دانہ از پرواز من گردد نہال | ہر فراق از فیض من گردد وصال
ہم عتابے ہم خطابے آورم | تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم، من مماتم، من نشور | من حساب و دوزخ و فردوس و حور!
آدم و افرشتہ در بند من است | عالم شش روزہ فرزند من است!
ہر گلے کز شاخ می چینی منم | اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم!
در طلسم من اسیر است ایں جہاں | از دمم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں
لی مع اللہ[1] ہر کرا در دل نشست | آں جوانمردے طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم در میاں | لی مع اللہ باز خواں از عین جاں

زمانہ اور تقدیر کا مسئلہ علم کلام میں بڑا معرکۃ الآرا مسئلہ رہا ہے۔ اقبال نے اپنے عام ذہنی رجحان کے رنگ میں اس مسئلہ کا حل پیش کیا ہے۔ وہ زمانہ کی تسخیر کو تقدیر پر

---

[1] اشارہ ہے حدیث شریف کی طرف :۔ لی مع اللہ وقت لا یسعنی فیہ نبی مرسل و ملک مقرب (مجھے ذات باری کے ساتھ ایسا وقت نصیب ہوا کہ اس میں نہ نبی مرسل اور نہ مقرب فرشتہ بار پا سکتا)

قابو پانے کے لیئے ازبس ضروری خیال کرتا ہے۔ اس کی نسبت وہ لکھتا ہے "زمانہ کو جب ایک عضوی کُل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں۔ لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر پیش کی گئی ہے۔ تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔ تقدیر وہ زمانہ ہے جو سلسلۂ اسباب کے پھندے سے آزاد ہو چکا ہے۔ فہم منطقی اس پر اپنی مخصوص اشکال عاید کر دیتی ہے۔ مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں نہ کہ وہ جس کا ہم تفکر کرتے یا جس کے متعلق حساب لگاتے ہیں۔ اگر آپ مجھ سے دریافت کریں کہ بادشاہ ہمایون اور شاہ طہماسپ کیوں ہمعصر تھے تو میں اس کی کوئی علت نہیں پیش کر سکوں گا۔ اس کا جواب صرف یہ دیا جا سکتا ہے کہ فطرت کی ماہیت کا اقتضا دیہی تھا کہ مستقبل کے لا متناہی امکانات میں ہمایون اور شاہ طہماسپ کی زندگیاں بھی جو دو امکانات سے عبارت تھیں، ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوں۔ زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ ماہیت اشیا بن جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے:۔ خلق کل شیء وقدرہ تقدیرا (خدا نے ہر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر یا اندازہ مقرر کیا)۔ غرضکہ کسی شئے کی تقدیر نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں ہے جو خارج سے جبریہ طور پر عاید کی گئی ہو بلکہ وہ خود شئے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔ ان امکانات کا ظہور متواتر طور پر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ہے"[1]

مستقبل کے امکانات کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ ہاں مستقبل ذات الٰہی کے

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ

کل میں فعلیت اور تخلیق کی حیثیت سے مضمر رہتا ہے۔ پہلے سے امکان کے طور پر موجود ہونے کا مطلب یہ تو نہیں کہ پہلے سے نظم حوادث کی حیثیت سے مستقبل کے خدوخال متعین کئے جا چکے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بغیر حکم الٰہی کے زمین کا کوئی ذرہ حرکت نہیں کرتا اور درخت کا کوئی پتہ ہل نہیں سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ اقبال کا خیال ہے کہ "انسان کے لئے یہ مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی گہری آرزوں میں شریک ہو اور اسی طرح خود اپنے مقدر کی اور کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے تئیں مطابق بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا اس کا شریک کار ہوتا ہے۔ بشرطیکہ انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔ ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم۔ اگر انسان کی طرف سے اقدام نہیں ہوتا اور وہ اپنے وجود کے قویٰ کو ترقی نہیں دیتا، اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور نہیں محسوس کرتا تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ مثل مردہ مادہ کے ہو جاتا ہے"[1]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر انسان اپنے نفس میں مناسب تبدیلی پیدا کرے جس پر بڑی حد تک اس کو قدرت حاصل ہے تو تقدیر بدل سکتی ہے جو الٰہی حکم ہے۔ یہ حکم نئے حالات کے لحاظ سے خود اپنی نوعیت کو بدل لے گا۔ بلاشبہ خود یہ تبدیلی علم الٰہی میں پہلے سے موجود ہو گی کہ وہ زمان و مکان پر حاوی ہے۔ ذات واجب کے علم میں وہ سب امکانات ہوتے ہیں جو عالم میں تکمیل پذیر ہو سکتے ہیں۔ ہر وقوع ہونے والا حادثہ ذات واجب سے اپنا تعین حاصل کرتا ہے جس کے سبب سے اس میں حوادث

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل۔ ص ۱۲

آفرینی اور حرکت کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ عالم میں تعدد و تغیر و حرکت پائی جاتی ہے جو زمانہ اس پر عاید کرتا ہے لیکن ذات باری کی خصوصیت خاصہ توحید و دوام ہے جو زمانہ کے اثر سے بالاتر ہے۔ خارجی عالم کے متعلق مختلف قضایا اس وقت تک یقینی نہیں ہو سکتے جب تک کہ ذات واجب کے ذریعہ ان کی توجیہ نہ کی جائے۔ حواس کی صداقت بجائے خود اس قدر مشتبہ ہے کہ بغیر تقدیر الٰہی پر ایقان و ایمان کے زمان و مکان کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ لیکن تقدیر الٰہی کے عقیدہ کو بالکل نئے طرز سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔

قضا و قدر پر ایمان اعلیٰ درجہ کی نیکی ہے۔ جس کو قدر کی نیکی اور برائی پر ایمان نہ ہو اس شخص سے آنحضرت صلعم نے اپنی بے تعلقی کا اظہار فرمایا ہے۔ من لم یومن بالقدر خیرہ وشرہ فانا بریٔ منہ۔ کسی کا ایمان اس وقت تک درست نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ قدر کی نیکی اور برائی پر ایمان نہ رکھے اور اس پر اس کا ایقان نہ ہو کہ جو عمل درست ہے اس میں خطا کا دخل نہ تھا اور جو خطا ہے اس میں درستی کا احتمال نہ تھا۔ لا یومن حتیٰ یومن بالقدر خیرہ وشرہ وحتی یعلم ان ما اصابہ لم یکن لیخطئہ وان ما اخطاہ لم یکن لیصیبہ۔ علم الٰہی نے ہر شئے کی تقدیر یا اندازہ کو مقرر فرما دیا ہے۔ تمام حادث اشیاء کا ظہور اسی روش پر ہوتا ہے جس طریق پر ان کا اندازہ مقرر کیا گیا ہے۔ پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی خاص شئے یا شخص کو خاص اندازہ کیوں ملا؟ اس سے کم یا زیادہ کیوں نہ ملا اور خیر و شر ازل سے کیوں پہلو بہ پہلو موجود رکھے گئے؟۔ اس ضمن میں سوائے اس بات کو ماننے کے اور کوئی چارہ نہیں کہ ہر ایک کو اس کی سعی کے موافق توفیق ملی۔ اس سعی کی مقدار اور

نوعیت پہلے سے علم الٰہی میں تھی۔ ونفس ما سوّاھا فالھمھا فجورھا و تقواھا (اور انسان اور اس ذات کی قسم جس نے اس کو ایسا درست بنایا پھر اس کو بدکاری اور پرہیزگاری دونوں سمجھا دیں)۔ در اصل گناہ اور بدی ذات واجب کی خصوصیات کی نفی نہیں کرتے اور نہ ان سے کسی طرح اس کے علم وارادہ پر حرف آتا ہے۔ لامتناہی کا اظہار جب متناہی کی شکل میں ہوتا ہے تو ضرور ہے کہ متناہی اپنے ضمیر میں عمل کی آزادی محسوس کرے ورنہ وہ اپنی اصل کی نفی ہوگا۔ روح کے لئے ضروری ہے کہ اپنی آزادی کی بدولت جو اس میں ودیعت تھی، نیکی اور بدی کے فرق کو محسوس کرے تاکہ ان پر قابو پاکر اپنے میں تبدیلی پیدا کرے اور ماورائی حقیقت کا قُرب حاصل کرنے کا سامان بہم پہونچائے۔ انسان گناہ اور جہل پر مجبور نہیں۔ اس میں یہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود ہے کہ وہ اپنی فطرت کے عدم کمال کو رفع کر سکے اور ذات واجب کی صفات کما لیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی جدوجہد کرے۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسان کو قادر مطلق سے جو اختیار ملا ہے وہ محدود ہے لیکن اس کی حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اختیار ہی انسانی ارتقاء کا اصلی محرک ہے اور اسی پر دین و تمدن کی بنیادیں قائم ہیں۔

لی مع اللہ وقت" کی حدیث سے اقبال نے زمانہ پر انسانی حکمرانی کی جانب اشارہ کیا ہے۔ انسانی خودی (انا) زمان و مکان کی بندھنوں میں اس طرح بندھی ہوئی نہیں ہے جس طرح اس کا جسم۔ بلاشبہ ذہنی اور طبیعی افعال و حوادث زمانہ میں واقع ہوتے ہیں لیکن الٰہی زماں کی طرح انا کا زمان علٰحدہ ہے۔ اس کا پھیلاؤ طبیعی حوادث کے زمانہ سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ طبیعی واقعہ کا زمان،

مکان میں ایک حقیقت حاضرہ کے طور پر موجود ہوتا ہے اور انا کا زمان خود اس کے اندر سمٹا ہوا ہوتا ہے اور ایک خاص انداز سے اس کے حال و مستقبل سے وابستہ رہتا ہے۔ طبیعی حوادث کی ساخت پر ایسے نشانات ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ وہ زمانہ کی گردش سے گذر چکے ہیں جس کے نشانات ان پر ثبت ہیں۔ اور دیدہ ور کی آنکھ سے پوشیدہ نہیں۔ لیکن یہ نشان امتداد سے عبارت نہیں ہوتے۔ ان سے صرف زمانے کے گزرنے کا پتہ چلتا ہے۔ یہ نشان خود زمانہ نہیں کہے جا سکتے۔ حقیقی امتداد زمان انا ہی کا حق ہے[1] جو تخلیق و فعلیت کا ذات واجب کی طرح زبردست سرچشمہ ہے۔ ذہنی حوادث طبیعی حوادث سے مختلف ہوتے ہیں۔ ان پر طبیعی وجوب اور زمانی لزوم عاید نہیں ہوتا۔ انسانی خودی فطرت سے الگ ہو کر جب اس کی شاہد بنتی ہے تو یہ روح کی آزادی ہے جس کی بدولت فطرت کے رموز کا اس پر انکشاف ہوتا ہے۔ خارجی عالم زمان و مکان کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے لیکن انسان بڑی حد تک ان سے آزاد ہے۔ اس میں یہ صلاحیت ودیعت ہے کہ اپنی اندرونی جدوجہد سے اپنی اس آزادی کی حدود کو اور زیادہ بڑھاتے۔ اس کے اندرونی احساس و ارادہ کی زندگی مکان میں کوئی صورت نہیں رکھتی اور زمان کی بندشوں سے بھی بچ نکلتی ہے۔ انسانی شعور کا دارومدار اس مرکزی نقطہ پر ہے جسے ہم انا (ایغو) کہتے ہیں جس کی سرحد پر خارجی عالم اور اندرونی عالم آکر ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ یہی سرچشمہ ہے انسان کے تخیلات و جذبات کا جو ذہن کو اپنے رنگ میں رنگ لیتے ہیں۔ بلاشبہ

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل۔ صفحہ ۹۰

خارجی عالم دوسروں اور انا کے درمیان مشترک حیثیت رکھتا ہے لیکن اپنی اندرونی دنیا میں وہ خود براجمان ہوتا ہے اور کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہوتا۔

ہر انا با وجود مبہم ہونے کے زمانہ کی بندھن سے آزاد ہوتی ہے۔ اندرونی محرکات سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں جن کا اثر عالم خارجی اور غیر خود پر پڑتا ہے انسانی ارادہ کے تحت ہوتے ہیں۔ ان پر انسان کو پورا اختیار حاصل ہے۔ یہی اختیار اخلاق کی بنا ہے۔ کائنات کے منصوبے اور نظام میں انسان جس قدر اپنی آزادی کی اہمیت کو محسوس کرتا ہے اسی قدر وہ اپنے تئیں کائنات میں موثر بنا سکتا اور ممکنات مضمر کو ظاہر کر سکتا ہے۔

سینۂ آزادۂ چابک نفس — طائر ایام را گردد قفس
عبد را ایام زنجیر است و بس — بر لبِ او حرف تقدیر است و بس
ہمت حُر با قضا گردد مشیر — حادثات از دست او صورت پذیر
رفتہ و آیندہ در موجود او — دیرہا آسودہ اندر زود او
نکتۂ غیب و حضور اندر دل است — رمز ایام و مرور اندر دل است

آزادی اور اختیار وہ اندرونی تجربہ ہے جو ہر شئے کو اپنی فطرت کے تحقق سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ایک طرح کا خود تعین کرنے کا عمل ہے۔ ذہن نئے نئے تصورات کی تخلیق کرتا رہتا ہے اور اس تخلیق میں وہ انتہائی آزادی محسوس کرتا ہے۔ ہم اس وقت پورے آزاد ہوتے ہیں جب کہ ہم اپنے ذہنی اعمال سے خود اپنا تعین ذات کرتے ہیں۔ انسان کو جو اختیار ملا ہے وہ ایک حد کے اندر ہے' اسی طرح جیسے فطرت کی قوتوں کا اختیار' اگر اسے اختیار کہا جا سکے' محدود ہوتا ہے

ذات مطلق سے جو قوتیں نکلی ہیں وہ اپنی حرکت وفعلیت کے قانون کے مطابق اپنی اپنی تکمیل کر رہی ہیں اور اپنے اپنے تعنیات پیدا کر رہی ہیں۔ انسانی ذہن بھی اپنی آزادی کی حالت میں اپنے اوپر تعنیات عاید کرتا ہے۔ ہم آزادی کا تصور بغیر حد بندی کے کر ہی نہیں سکتے۔ انسان محض روح اور ذہن نہیں ہے بلکہ جسم بھی ہے۔ اس کے مادی وجود پر طبیعی قوانین کا اطلاق اسی طرح ہوتا ہے جیسے فطرت کے کسی دوسرے مظہر پر۔ انسان اپنی ذہنی استعداد کی بدولت طبیعی قوانین کا مطالعہ کرتا ہے اور ان کے اثر کو اپنی فطرت کے سازگار بنانے میں جدوجہد کرتا ہے۔ وہ فطرت کی قوتوں کو اپنا رفیق بنا کر خود اپنی صلاحیتوں میں اضافہ کرتا ہے۔ طبیعی قوانین کی حد بندی کے علاوہ نفسیاتی حد بندی بھی انسانی زندگی پر عاید ہوتی ہے۔ بعض اوقات اس کو ورثہ میں خاص قسم کا مزاج اور خاص طرح کے جسمانی نقائص ملتے ہیں جو اس کی زندگی پر اپنا اثر ڈالے بغیر نہیں رہ سکتے۔ کبھی کبھی اپنی طبیعی کمزوری کے باعث انسان سمجھتا ہے کہ اگر اس کا ارادہ نہ ہوتا تو بھی وہی نتائج پیدا ہوتے جو ارادہ رکھنے کے باوجود وقوع پذیر ہوئے۔ خود ارادہ ان صلاحیتوں کا ممد و معاون بن جاتا ہے جو پہلے سے مقدر تھیں اور جن کے مخصوص نتائج ظاہر ہونا مقدر تھا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انسانی افعال لازمی ہوتے ہیں اور کیا انسان اپنے احوال و سیرت کو بدلنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ جب افعال لازمی ہیں تو اخلاقی ذمہ داری کے کیا معنی ہیں؟ واللہ خلقکم وما تعملون (اور اللہ نے تمہیں پیدا اور جو کچھ تم کرتے ہو)۔ لیکن اس سے انسانی افعال کے لازمی ہونے کا ثبوت نہیں ملتا۔ ذات واجب تخلیق کرتی ہے اشیاء کی استعدادوں کے

مطابق۔ اشیاء کی استعدادوں کا تعین معلومات حق کی طرح ازلی ہے۔ ہر استعداد ناگزیر اسباب و اثرات کی پابند ہے جو اس کے اقتضائے ذاتی سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادہ جن صورتوں کی استعداد رکھتا ہے خالق صور اس کو وہی صورتیں عطا کرتا ہے۔ وان ما اصابك لم يكن ليخطئك وما اخطاءك لم يكن ليصيبك (جو چیز تجھ کو پہونچی اس میں چوک ہونے والی نہ تھی اور جس چیز میں چوک ہوئی وہ تجھ کو پہونچنے والی نہ تھی)

انسانی آزادی محدود اور مشروط ہے۔ اس کے اختیار کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اندرونی زندگی میکانکی جبر سے آزاد ہے لیکن اس کی خارجی زندگی پر طبیعی اثرات اسی طرح مترتب ہوتے ہیں جس طرح دوسرے فطری مظاہر پر۔ اسی واسطے ایمان کو جبر و اختیار کے درمیان بتایا گیا ہے۔ ذات باری کی آزادی مطلق ہے انسان کی آزادی محدود و مشروط ہے اور فطرت مجبور محض ہے۔ انسان فطرت میں اپنی قوت ارادی سے جو تبدیلیاں کر سکتا ہے وہ محدود ہیں لیکن اپنی اندرونی اخلاقی زندگی میں وہ بڑی حد تک مختار ہے۔ جبر اور اختیار اپنی اپنی جگہ درست ہیں! انسان مادی حیثیت سے جبر کی بندشوں میں جکڑا ہوا پیدا ہوتا ہے لیکن وہ نشو و نما آزادی میں پاتا ہے۔ اس کی زندگی میں معروضی طور پر جبر موجود رہتا ہے لیکن موضوعی طور پر وہ مختار ہوتا ہے "زبور عجم" کی ایک نظم میں اقبال نے کہا ہے کہ اگر انسان خود بدل جائے تو اس کے احوال و متعلقات بدل جائیں۔

تخت جم و دارا سر راہے نفروشند — این کوہ گراں است بکاہے نفروشند

با خون دل خویش خریدن دگر آموز

موئینہ بہ بر کردی و بے ذوق تپیدی　　آں گونہ تپیدی کہ بجائے نہ رسیدی

در انجمن شوق تپیدن دگر آموز

نالیدی و تقدیر ہماں ست کہ بودست　　آن حلقۂ زنجیر ہماں ست کہ بودست

نومید مشو نالہ کشیدن دگر آموز

انسان کی قوت تخیل و فہم محدود ہے لیکن اس کی قوت ارادی کی کوئی حد نہیں۔ اپنے اختیار و ارادہ کی بدولت وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اسے اخلاق الٰہیہ کی نہج پر پیدا کیا گیا ہے۔ وہ مختار ہے کہ بعض کام کرے اور بعض کام نہ کرے۔ ہم ان باتوں کو قبول کرنے یا مسترد کرنے پر مجبور نہیں ہیں جنھیں ہمارا ذہن، وجدان یا علم کے ذریعہ اپنی گرفت میں لاتا اور ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ توفیق الٰہی ہماری اس آزادی میں ہر طرح ممد و معاون رہتی ہے۔ ارادہ اپنی ماہیت میں بسیط اور نفس کی طرح ناقابل تقسیم ہے۔ اس کے استعمال کا ہمیں حق حاصل ہے۔ یہ ہماری بے کمائی پر دلالت کرتا ہے اگر ہم اپنے ارادہ کو صحیح مقاصد کے حصول کے لئے استعمال نہ کریں۔ اِسی کی بدولت انسان مکلف قرار پاتا ہے اور اُسے اپنی ذمہ داری کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ ما اصابك من حسنۃٍ فمن اللہ وما اصابك من سیئۃٍ فمن نفسك (جو اچھائیاں تجھے پہونچتی ہیں وہ اللہ کی طرف سے ہیں اور جو برائیاں پہونچتی ہیں وہ تیرے نفس کی طرف سے ہیں)۔ پھر ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساءتم فلھا (اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لئے کی اور برائی کی تو وہ بھی اپنے لئے کی) کہہ کر انسان کو پورے طور پر مکلف کر دیا اور اپنے ہر عمل کا اس کو ذمہ دار

ٹھہرا دیا۔

اے کہ گوئی بودنی این بود شد | کارہا پابند آئین بود شد
معنیٔ تقدیر کم فہمیدۂ | نے خودی را نے خدا را دیدۂ

مرد مومن با خدا دارد نیاز | با تو ما سازیم تو با ما بساز
عزم او خلاق تقدیر حق است | روز ہیجا تیر او تیر حق است[1]

در اصل آزادی اور ذمہ داری کے تصورات ایک دوسرے کے ساتھ بالکل گتھے ہوئے ہیں۔ انھیں پر تمدن و معیشت کی فلک بوس عمارت استوار ہوتی ہے۔ اگر انسان اپنے ہر عمل میں مجبور محض مانا جائے تو کوئی کسی کے سامنے مسئول اور ذمہ دار نہ ہو۔ اقدار حیات بغیر انسانی آزادی کے بے معنی ہیں جن کے بغیر زندگی اپنی ترقی کے اصلی محرکات سے محروم رہے گی۔ اگر انسان کا ارادہ نیکی اور بدی کے لئے آزاد اور خود مختار نہ ہوتا تو اس میں اخلاقی صفت کی کمی باقی رہتی۔ خدا نے انسان کو نیکی اور بدی کی راہ منتخب کرنے کا اختیار دیا ہے۔ یہ اختیار انسانیت کا شروع سے طرۂ امتیاز رہا ہے۔ حضرت آدم کی لغزش کا یقیناً ذات واجب کو پہلے سے علم ہوگا لیکن آدم کو برائی کی طرف جانے سے روکا نہیں گیا تاکہ اس کا اخلاقی وقار باقی رہے۔ علم و ارادہ کی کارفرمائی کی بدولت آدم نے ملائکہ پر فوقیت حاصل کی۔ گناہ اور بدی بھی اُس نیکی سے بہتر ہے جو میکانکی طور پر بغیر آزادی اور اختیار کے ظہور میں آئے۔ آزادی کا اساسی تصور یہ ہے کہ زندگی اچھائی اور برائی دونوں کے امکانات سے عبارت ہے۔ جس میں بدی کی

---

[1] اشارہ ہے آیۃ شریفہ کی طرف وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمٰی۔

صلاحیت نہیں اس میں نیکی کی بھی صلاحیت نہیں۔ تقدیرٗ انسانی آزادی کی ضد نہیں بلکہ اس کی حد بندی کرتی ہے اور اس کے لئے محرکِ عمل کا حکم رکھتی ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ اگر ایک تقدیر انسان کے سازگار نہیں تو وہ خدا سے دوسری تقدیر طلب کرسکتا ہے اس لئے کہ تقدیرات حق بے انتہا ہیں۔ اور اگر کوئی شخص اپنی خلقت کی پوری صلاحیتوں کے ساتھ کوئی چیز طلب کرے گا تو وہ اسے ضرور مل جائے گی جیسا کہ آیۂ شریف میں ہے۔ اٰتاکم من کل ما سالتموہ (وہ سب کچھ اس نے تم کو دیا جو تم نے مانگا)۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ اگر انسان شدت خلوص کے ساتھ اپنی تقدیر میں تبدیلی چاہے تو یہ تبدیلی نہ کی جائے۔" زندہ رود" کے سوال پر حکیم مریخی نے تقدیر کے اسرار کو کس قدر دقیقہ سنجی کے ساتھ واضح کیا ہے۔

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر — خواہ از حق حکم تقدیرِ دیگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست — زانکہ تقدیرات حق لاانتہاست
ارضیاں نقدِ خودی در باختند — نکتۂ تقدیر را نشناختند
رمزِ باریکش بحرفے مضمر است — تو اگر دیگر شوی او دیگر است!
خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا — سنگ شو بر شیشہ اندازد ترا!
شبنمی! افتندگی تقدیرِ تست — قلزمی؟ پایندگی تقدیرِ تست!

اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔ اگر پہلے سے مقرر شدہ حقیقت کو تسلیم کیا جائے تو عالم ایک بندھے ٹکے منصوبے کی نقل سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا جس میں منفرد حوادث اپنی اپنی جگہ پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ تقدیر کا یہ تصور میکانکی تصور کائنات سے مختلف نہیں۔ یہ ایک طرح کی

چھپی ہوئی مادیت ہے جس میں میکانکی جبر کی جگہ تقدیر لے لیتی ہے[۱]۔ حیات اور کائنات کی اس قسم کی توجیہ میں نہ صرف انسانی آزادی بلکہ ذات واجب کی آزادی بھی باقی نہیں رہ سکتی۔ اگر عالم پہلے سے بندھے ٹکے مقاصد کے حصول کا پابند ہے تو ہماری دنیا آزاد، ذمہ دار اور اخلاقی انسانوں کی دنیا نہ ہو گی بلکہ وہ ایسی کٹ پتلیوں کی تماشا گاہ بن جائے گی جن کی ڈور کو پیچھے سے کوئی کھینچ کر حرکت دیتا ہو[۲]۔

مستقبل ایک کھلا ہوا امکان ہے۔ اس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ وہ ذات الٰہی کی کلیت میں پہلے سے تخلیقی زندگی کی حیثیت سے موجود رہتا ہے لیکن ازلی امکان کے طور پر ہوتا ہے، نہ کہ مقررہ نظم حوادث کی حیثیت سے جس کے متعین خدو خال ہوں۔ زندگی بظاہر زمانی ہے لیکن حقیقت میں جاودانی ہے تقدیر اس سے باہر نہیں۔ اگرچہ زندگی خارجی طور پر فطری قوانین کی اسی طرح پابند ہونے پر مجبور ہے جیسے دوسرے مظاہر لیکن اس کی اندرونی آزادیوں کی کوئی حد نہیں۔

ضمیر زندگانی جاودانی است — بچشم ظاہرش بینی زمانی است
بہ تقدیرش مقام ہست و بود است — نمود خویش و حفظ ایں نمود است
چہ می پرسی چہ گوں است او چہ گوں نیست — کہ تقدیر از نہاد او بروں نیست
چہ گویم از چگوں و بے چگونش — بروں مجبور و مختار اندرونش
تو ہر مخلوق را مجبور گوئی — اسیر بند نزد و دور گوئی
ولے جاں از دم جاں آفریں است — بچندیں جلوہ ہا خلوت نشیں است

[۱] اسلامی الہٰیات کی جدید تشکیل ص۸۵
[۲] ” ” ” ص۸۵

زجبرِ او حدیثے درمیاں نیست　　　　که جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست
شبیخوں بر جہانِ کیف وکم زد　　　　زمجبوری بہ مختاری قدم زد

انسانی خودی اور اس کی تقدیر کا گہرا تعلق ہے۔ اگر انسان قوتِ نفس پیدا کرے اور نفس کی تربیت و تہذیب میں ان اصول کو ملحوظ رکھے جس سے اُس کی اندرونی صلاحیتیں ابھرتی ہیں تو وہ اپنی تقدیر کا مالک بن سکتا ہے۔ وہ اُس مرتبہ تک پہونچ سکتا ہے جہاں خود ذاتِ واجب تعالیٰ اس کی تقدیر کو معین کرنے سے پہلے اس کی مرضی دریافت کرے گی۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے　　　　خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

خودی کی قوتوں اور قابلیتوں کو ترقی کا پورا پورا موقع دینے سے خودی تقدیرِ یزداں بن جاتی ہے۔ لیکن یہ اُسی وقت ممکن ہے کہ خودی جوکھوں میں پڑے اور سعی و عمل کی آگ میں پڑ کر اپنے جوہر نکھارے۔

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے　　　　خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں　　　　تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے

آئین کی پابندی سے انساں کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں اور وہ احوال کی نامساعدت پر قابو پاتا ہے۔ اطاعتِ الٰہی سے انسانی خودی مستحکم ہوتی ہے اور اسے خود اپنے اوپر اعتماد حاصل ہوتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ بلا کا نزول شروع ہو جاتا ہے لیکن دعا اس کو روک لیتی ہے۔ جبر میں یہ اختیار کا عنصر ہے۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار　　　　می شود از جبر پیدا اختیار

اگر کوئی اپنی قابلیتوں کو بہتر طور پر استعمال کرے تو وہ خود اپنے امکانات

پیدا کر سکتا ہے اور اپنی تقدیر کو اپنی تدبیر کا ہم عنان بنا سکتا ہے۔

نقش حق داری؟ جہاں نخچیر تُست
ہم عنان تقدیر با تدبیر تُست

انسان کی تدبیر اور تقدیر اسی وقت ہم عنان ہو سکتی ہیں جبکہ وہ اپنے تئیں الٰہی قانون اور اخلاقی نظم و ضبط کا پابند کرے اس کی اعلیٰ ترین مثال آنحضرت صلعم کی حیات طیبہ میں ملتی ہے۔ چونکہ آپ کی عبودیت صورت گر تقدیر اور الٰہی فاعلیت کا جزو تھی اس واسطے آپ کی شان میں آیہ شریفہ نازل ہوئی وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ (جب تو نے تیر چلایا تو تو نے نہیں چلایا بلکہ اللہ نے چلایا)[1]

"جاوید نامہ" میں اقبال نے فلک مشتری پر حلاج کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ جہانِ رنگ و بو میں نور مصطفیٰ[1] سے بہار ہے۔ وہ جوہر جس کا اسم گرامی مصطفیٰ[2] ہے وہی ہے جس سے دہر کی تعمیر ہوئی ہے۔ وہ دہر ہے اور دہر اس سے پیدا ہوا ہے، اسی لئے وہ صورت گر تقدیر ہے

عبدہٗ صورت گر تقدیر ہا
اندرو ویرانہ ہا تعمیر ہا

عبد دیگر عبدہٗ چیزے دگر
ما سراپا انتظار او منتظر

عبدہٗ دہر است و دہر از عبدہ ست
ماہمہ رنگیم و او بے رنگ و بوست

عبدہٗ با ابتدا بے انتہاست
عبدہٗ را صبح و شام ما کجاست

کس ز سرِ عبدہ آگاہ نیست
عبدہٗ جز سرِ الا اللہ نیست

لا الہ تیغ و دم او عبدہٗ
فاش تر خواہی بگو ہو عبدہٗ

عبدہٗ چند و چگونِ کائنات
عبدہٗ رازِ درونِ کائنات

---

[1] ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیھم (جنھوں نے بیعت کی تیرے ساتھ انھوں نے بیعت کی اللہ کے ساتھ۔ اللہ کا ہاتھ بیعت کرنے والوں کے ہاتھوں کے اوپر ہے) اس آیت میں بھی رسول اکرمؐ کی ذات زمان و مکان کی پابندیوں سے آزاد بتلائی گئی ہے گویا کہ آپ میں اور عین الٰہی میں کوئی فرق نہ تھا۔

مدعا پیدا نہ گردد زیں دو بیت
تا نہ بینی از مقام مادمیت

آج سائنس میں بھی علیت اور لزوم کا جبر بڑی حد تک ٹوٹ چکا ہے۔ نظریۂ کوانٹم سالمات کی حرکت کے عدم تعین اور ان کی منفرد حیثیت کو تسلیم کرتا ہے۔ نیوٹن کی ٹھوس جواہر والی طبیعیات اب قابل قبول نہیں رہی جس کے قوانین سلسلۂ اسباب کے جبر پر مبنی تھے۔ اب طبیعیات کے قوانین محض تخمینے ہیں جن سے حقیقت کے بعض خارجی پہلوؤں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ اب کوئی ماہر طبیعیات کسی مخصوص الکٹران (برقیہ) کے متعلق یہ پیشین گوئی نہیں کر سکتا کہ اس کا وتیرہ کس حد تک مقررہ اصول کے مطابق ہوگا۔ بادی النظر میں مادہ ٹھوس ٹکڑوں پر مشتمل ہے لیکن صاحب نظر سائنٹسٹ کے نزدیک وہ امکان کی ایک لہر ہے جو فضاء بسیط میں موجزن ہے۔ نیا فلسفۂ طبیعیات ان اصول و مسلمات کو شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جو پچھلی تین صدیوں سے بلا چون و چرا تسلیم کئے جا رہے تھے اور جنھوں نے نشاۃ ثانیہ کے بعد اہل یورپ کے مذہبی عقاید کی جگہ لے لی تھی۔ اب قانون علت و معلول کا اثر محدود ہو گیا ہے۔ نظریہ کوانٹم سے نہ صرف یہ کہ فطرت کی غیر متعین حالت کا علم ہوا ہے بلکہ آزادی عمل کے نئے نقطۂ نظر کو اس کے باعث فروغ حاصل ہو گیا جو اب طبیعیاتی جبر کی پرانی اور بوسیدہ زنجیروں کو توڑ دینے پر آمادہ ہے طبیعیات کے اس نئے نقطۂ نظر کا ضرور ہے کہ فلسفیانہ تصورات پر بھی اثر پڑے۔ سائنس سے ہمیں علم بلا کسی قسم کی اقدار کے حاصل ہوتا ہے اور مذہب سے ہمیں اقدار ملتی ہیں۔ ضرور ہے کہ سائنس کے جدید رجحان سے اقدار حیات اور عقاید کی توجیہہ پر نئی روشنی پڑے۔ لیکن جدید طبیعیات کے اس عدم تعین سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ فطرت من مانے طور پر جو چاہتی ہے سو کرتی ہے اس کا مطلب یہ ہے

کہ طبیعی پیمائش کا کوئی ایک طریقہ ایسا نہیں ہے جو فطری حقایق کی پیچیدگی پر پوری طرح حاوی ہو سکے طبیعی عناصر کا عدم تعین اس واسطے نہیں ہے کہ ان کی پیشین گوئی کرنے کے متعلق ہمارے پاس علمی مقدمات موجود نہیں بلکہ اس لئے ہے کہ سلسلۂ اسباب کو ہمارے تجربہ سے ملانے والے مقدمات معدوم ہیں۔[لہ] اڈنگٹن کا خیال ہے کہ فطرت کا یہ عدم تعین دراصل ہمارے ذہن کی فعلیت کے باعث ہے جس سے آزادی انتخاب کا پتہ چلتا ہے۔ فطرت کے مظاہر کے متعلق پیشین گوئی اس وقت تک ممکن نہیں ہوگی جب تک کہ انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی ساخت میں مکمل موافقت نہ پیدا ہو جائے۔ طبیعی قوانین ہمیں حوادث کا اندرونی حال نہیں بتاتے۔ معلوم ہوتا ہے عالم فطری کی گہرائیوں میں کوئی چیز ایسی ہے جو ریاضیاتی اصول کی گرفت سے بچ نکلتی ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ برقیہ کی لہروں کو دائمی ہیجان کی حالت میں کون لایا اور کیوں لایا؟ ان لہروں کی آزادی انسانی مقدر کے متعلق کیا اشارہ کرتی ہے؟ کوئی ذرہ کے دل کو چیرے تو اس کو فطرت کے اس دائمی رقص و فعلیت اور آزادی کی ایک جھلک نظر آئے جس کی توجیہہ طبیعیات پیش نہیں کر سکتی۔

سائنس یہ بھی مانتی ہے کہ فطرت میں اتفاق کا عنصر موجود ہے جو سلسلۂ اسباب وعلل کو توڑ دیتا ہے۔ ہائزنبرگ کا خیال ہے کہ فطرت تعین اور صحت کو نفرت کی نظر سے دیکھتی ہے۔ صحیح پیمائش کے اصول سے وہ نابلد ہے۔ اگر ہم کسی برقیہ کی رفتار کا ٹھیک علم رکھتے ہوں تو ہمارے لئے ناممکن ہے کہ مکان میں اس کا ٹھیک محل متعین کر سکیں۔[۵۲]

لہ ملاحظہ ہو اڈنگٹن کی کتاب 'The Nature of the Physical world' صفحہ ۲۹۴، ۲۹۵

۵۲ سر جیمس جینز کی کتاب 'The Mysterious Universe' صفحہ ۳۳

پرانی سائنس کا اس کے برخلاف دعویٰ تھا کہ برقیہ کا محل اور اس کی رفتار ٹھیک ٹھیک متعین کی جا سکتی ہے جس کا نتیجہ فطرت کی تعین پذیری اور سائنس کا جبری نقطۂ نظر تھا۔

جبر و اختیار کے مسئلہ کا تعلق تصور زماں سے بہت گہرا ہے۔ زمانۂ کائنات کے تصور میں ازل سے ابد تک پھیلا ہوا ہے۔ اضافیت کے نظریہ کے بموجب زمان و مکان ایک دوسرے سے پیوست ہو گئے ہیں۔ زمانہ کے ساتھ ہمارا تعلق محض ایک لمحہ کا ہوتا ہے۔ زمانہ مثل ایک خط کے نہیں ہے۔ ہر لمحہ ایک دوسرے سے الگ ہے شعور کو دوران کا احساس اکائیوں کی صورت میں نہیں ہوتا۔ انا کی فعلیت مکان سے باہر لیکن زمان کے اندر ہوتی ہے۔ کیفیات شعوری کی پیشین گوئی ممکن نہیں ہے۔ قانون علت کے بموجب دوران کے دو متضاد تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ ایک تو ریاضی کے اعتبار سے حال میں مستقبل پہلے سے موجود رہتا ہے۔ لیکن شعوری کیفیات کے اعتبار سے انا زمانہ کے اثر سے آزاد رہتا ہے۔ اشیاء پر دوران کا جو اثر ہوتا ہے وہ انا (ایغو) پر نہیں ہوتا۔ فطری مظاہر پر جس طرح زمانی لزوم و جبر عاید ہوتا ہے ویسا جبر شعوری کیفیات پر نہیں عاید ہوتا۔ آزادی اور اختیار وہ تعلق ہے جو انا کو اس فعل کے ساتھ ہوتا ہے جو اس سے سرزد ہو۔ خودی کا تعلق کمیت سے نہیں ہوتا بلکہ کیفیت سے، اسی لئے وہ زمانہ کی بندھن سے آزاد ہوتی ہے۔ ہم چونکہ ان اصطلاحوں سے متاثر ہو کر مشاہدۂ ذات کرتے ہیں جن کا اطلاق خارجی فطرت پر ہوتا ہے اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ حقیقی دوران جس میں سے شعور گزرتا ہے وہی ہے جس میں سے مادی مظاہر بغیر کسی تغیر کی صلاحیت کے گذرتے ہیں۔ شعوری حقیقت ایک آزاد فعلیت ہے جس کی خاصیت تخلیق ہے تخلیق میکانکی تکرار کی ضد ہے۔

زندہ عمل میکانکی عمل سے مختلف ہوتا ہے۔ خودی کی آزادی محض اتفاقی نہیں ہے بلکہ حقیقی ہے۔ اسی طرح انتخاب کی قوت وصلاحیت بھی محض دھوکا نہیں ہے بلکہ حقیقت ہے۔ فطرت میں ہر چیز معین ہوتی ہے جو عمل اور روعمل کے ایک مقررہ نظام میں بندھی ہوئی ہے اگرچہ پوری طرح وہ بھی معین نہیں ہوتی جیسا کہ جدید سائنس کا دعویٰ ہے لیکن شعوری کیفیت کی خصوصیت خاصہ آزادی اور خود روی ہے۔ طبیعیاتی تعین کو چاہے ہم بڑی حد تک مانیں لیکن نفسیاتی تعین کو ماننا انسانی اعمال کو بے معنی اور بے نتیجہ بنا دے گا۔ بغیر آزادی اور اختیار کے تخلیق ممکن نہیں۔ آزاد عمل ایک قسم کی اندرونی کیفیت کا اظہار ہوتا ہے جو پوری شخصیت کے سرچشمہ سے نکلتی ہے۔ انسانی عمل اس واسطے آزاد ہے کہ اس سے عمل کی ماہیت کا اظہار ہوتا ہے طبیعیاتی فعلیت میں دوران کا اثر خارجی حیثیت رکھتا ہے لیکن نفسی یا شعوری فعلیت میں دوران موضوعی اور اندرونی ہوتا ہے آزادی کے تصور کا تعلق ذات واجب تعالیٰ سے ہے اور میکانکی جبر کا تعلق فطرت سے۔

انسانی اخلاق کا تصور بغیر ارادہ اور اختیار کے ممکن نہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ خارجی مظاہر فطرت میں جو لزوم پایا جاتا ہے وہ حقیقی نہیں۔ وہ اپنی حدود کے اندر حقیقی ہے۔ لیکن شعور وارادہ کی خصوصیت خاصہ آزادی ہے۔ جو خارجی تعنیات سے بالاتر ہے۔ آزادی بے روک قوت ہے جس کا سرچشمہ شعور ہے۔ اس لئے یہ خاص موضوعی چیز ہوئی جس پر فطرت کے جبر ولزوم کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ انسان گناہ پر متاسف اس لئے ہوتا ہے کہ اس کے ارادہ میں آزادی کی اندرونی صفت موجود تھی لیکن پھر بھی اس نے صحیح راہ عمل نہ اختیار کی۔ لیکن یہ چھبن اس وقت تک ہی ممکن ہے

جب تک کہ انسان کو اپنی ذمہ داری کا احساس ہو اور وہ محسوس کرے کہ وہ چاہتا تو دوسری اور بہتر راہ اختیار کر سکتا تھا۔ اگر انسان اپنے ارادوں میں مجبور ہے تو اس کے اعمال کی ذمہ داری اس پر کس طرح عاید ہو سکتی ہے؟

سوال یہ ہے کہ انسانی اختیار اور ذات واجب کے ارادی خلق میں کس طرح توافق پیدا کیا جائے۔ اس دشواری کو اقبال نے زمان کے حرکی تصور سے دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے زمان کی حقیقت کا ادراک اور حیات کا تصور زماں میں ایک مسلسل حرکت کے طور پر کیا ہے۔ زماں ایک مسلسل حرکت ہے انسانی زندگی اور تاریخ کا راستہ پہلے سے بنا بنایا اور مقرر شدہ نہیں ہے۔ زمانہ ایک تو لمحہ بہ لمحہ مرور ہے۔ اور دوسرے وہ ایک رجحان ہے جو زندگی کسی مقصد ومنتہا کی طرف آگے بڑھنے میں ظاہر کرتی ہے جو ابھی تکمیل پذیر نہیں ہوا۔ یہ ایک فعلیت ہے جس میں اقدار حیات تجرید کی تاریکی سے نکل کر عمل کا جامہ زیب تن کرتی ہیں زمانہ وجود وجوب کی وہ جہت ہے جس میں نصب العین کی تکمیل ہوتی ہے زمانہ کو اقدار حیات کی روشنی میں دیکھنے کا نام تاریخ ہے۔

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تار حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانہ کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

زمانہ کا ادراک ہمیں شعور میں براہ راست ہوتا ہے۔ مکان کے احساس کی نوعیت اس سے مختلف ہے۔ مکان کا ادراک بالواسطہ طور پر ہوتا ہے۔ یہ ایک قسم کی تعبیر ہوتی ہے جو ہم اپنے حواس کے ذریعے سے کرتے ہیں۔ اسی طرح ہماری خودی کے

یا ہر جو عالم موجود ہے اس کے حوادث کے زمانی تعلق کو بھی ہم بالواسطہ طور پر محسوس کرتے ہیں۔ لیکن خود ہماری انا (ایغو) جس زمانہ میں سے گذرتی ہے اس کا احساس ہمیں بلاواسطہ طریقہ پر ہوتا ہے۔ اس دوران و مرور کا علم ہم اپنے حواس سے نہیں حاصل کرتے بلکہ وہ خود بخود ہمارے شعور پر منکشف ہو جاتا ہے۔ زمانہ کا یہ ادراک خارجی حقائق کے تعلق کی بدولت نہیں ہوتا بلکہ ہماری انا کے قریبی اور غیر منفصل احساس سے عبارت ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ہم مادہ کے خواص سمجھ لیتے ہیں لیکن انسانی شخصیت کو نہیں سمجھتے جو زمانی حقیقت ہونے کے باعث زیادہ پُر اسرار ہے ہمیں مادی خارجی اشیائ سے اتنا قریبی تعلق کبھی نہیں ہو سکتا جتنا کہ خود اپنے اندرونی تجربے انسانی روح کی طرح زمانہ کا براہ راست احساس کیا جا سکتا ہے[1]۔ مکان کا تصور چونکہ ہمارے ذہن کا آفریدہ ہوتا ہے اس لئے ہم اس کی ماہیت جان سکتے ہیں اور اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں لیکن زمانہ ایک اندرونی احساس سے عبارت ہے جس کی تعریف ممکن نہیں۔ اس کی حقیقت کو صرف محسوس کیا جا سکتا ہے۔

وقت را مثل مکاں گسترده   امتیاز دوش و فردا کرده
وقت ما کو اول و آخر ندید   از خیابان ضمیر ما دمید

اقبال نے "اسرار خودی" میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مقولہ "الوقت سیف" نقل کیا ہے اور اپنے مخصوص انداز میں اس مقولہ کے فلسفیانہ متعلقات کی وضاحت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وقت ایسی شمشیر ہے جس کی آب زندگی سے عبارت ہے۔ جس ہاتھ میں یہ شمشیر ہو وہ دست کلیم سے زیادہ روشن ہوتا ہے۔ اس شمشیر کی ایک

---

[1] اڈنگٹن The Nature of the Physical world، ص ۵۱

ضرب سے پتھروں سے چشمے ابل پڑتے ہیں اور سمندر خشک ہو جاتے ہیں۔ اسی شمشیر سے حضرت موسیٰ نے سینۂ احمر کو چاک کیا اور قلزم کو مثل خاک کے خشک کر دیا۔ حضرت علی مرتضیٰؓ کے دست مبارک میں یہی سیف روزگار تھی جس سے ان کی فتوحات عمل میں آئیں[۵۱] جو شخص اسیر دوش و فردا ہے وہ ایک ایسا باطل فروش ہے جسے کبھی بھی عرفان حیات حاصل نہیں ہو سکتا۔

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر — در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی — وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی ایں رشتہ از زنار دوش — گشتۂ مثلِ بتاں باطل فروش

زندگی کو اس وقت تک صحیح طور پر سمجھنا ممکن نہیں جب تک کہ زماں کا صحیح تصور ذہن میں موجود نہ ہو۔ اگر کوئی شخص یا جماعت زماں کو معروضی اور خارجی تصور کرتی ہے جو اس پر عاید کیا گیا ہے تو ضرور ہے کہ زندگی کے متعلق اس کے نقطۂ نظر میں جبری عنصر موجود ہو۔ برخلاف اس کے زمانہ کو موضوعی تصور کرنے والا شخص اپنی قوت ارادی سے کائنات میں تصرف کرنے اور اپنی خودی کو مستحکم و ابدی بنانے کا قائل ہو گا۔

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہٖ — از حیاتِ جاوداں آگہ نہٖ
تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمزِ وقت از لِی مع اللّٰہ یاد گیر
ایں و آں پیدا است از رفتارِ وقت — زندگی سرّیست از اسرارِ وقت

---

۵۱ مثنوی اسرار خودی ص ۸۸

اصل وقت از گردش خورشید نیست — وقت جاوید است و خور جاوید نیست
عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت — سر تاب ماہ و خورشید است وقت
زندگی از وہر و وہر از زندگی است — لَا تسبّوا الدہر فرمان نبیؐ است[1]

جب انسان اپنے تئیں آزاد اور مختار محسوس کرتا ہے تو وہ یقین رکھتا ہے کہ مستقبل کو جس طرح چاہے تشکیل دے۔ اس کی زندگی ذمہ دار بن جاتی ہے۔ خارجی عالم زمان و مکان کی زنجیروں میں جس طرح بندھا ہوا ہے انسان اس طرح بندھا ہوا نہیں۔ اسی یقین کے سرچشمہ سے انسان کے تمام اعلیٰ تخیلات و جذبات پیدا ہوتے ہیں ورنہ وہ انتہائی بے بس مخلوق ہے۔ اس کی بدولت شعور کا وہ مرکزی نقطہ مستحکم ہوتا ہے جسے ہم انا (خودی) کہتے ہیں جس کی سرحد پر خارجی عالم اور اندرونی عالم آکر ملجاتے ہیں۔ خارجی حقایق خودی اور دوسرے مظاہر کائنات کے درمیان قدر مشترک کا حکم رکھتے ہیں لیکن انسان کی اندرونی زندگی میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہوتا۔ اس عالم میں وہ تنہا براجمان ہوتا ہے اور اپنے حسب منشأ تغیرات و تصرفات عمل میں لاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک حقیقی آزاد وہ ہے جو زمانہ کی بندھنوں سے آزاد ہو اور غلام وہ ہے جو ان میں جکڑا ہوا ہو اور تغیر و تصرف کی قدرت نہ رکھتا ہو۔ آزاد زمانہ کو اپنا غلام بناتا ہے اور غلام زمانہ کی محکومی قبول کرتا ہے۔

نکتۂ می گویمت روشن چو دُر — تا شناسی امتیاز عبد و حُر
عبد گردد یا وہ در لیل و نہار — در دل حُر یا وہ گردد روزگار

---

[1] لا تسبو الدھر فان اللہ ھر ھو اللہ (زمانہ کو برا مت کہو۔ بیشک زمانہ اللہ ہے)

عبد از ایام می بافد کفن | روز و شب را می تند بر خویشتن
مرد حر خود را ز گل بر می کند | خویش را بر روزگاران می تند
عبد چوں طائر بدام صبح و شام | لذت پرواز بر جانش حرام
سینۂ آزادۂ چابک نفس | طائر ایام را گردد قفس
عبد را تحصیل حاصل فطرت است | واردات جان او بے ندرت است
دمبدم نو آفرینی کار حر | نغمہ پیہم تازہ ریزد تار حر
فطرتش زحمت کش تکرار نیست | جادۂ او حلقۂ پرکار نیست
نکتۂ غیب و حضور اندر دل است | رمز ایام و مرور اندر دل است
نغمۂ خاموش دارد ساز وقت | غوطہ در دل زن کہ بینی راز وقت

زمانہ کی رو تاریخ عالم کا پس منظر ہے جس پر فطرت اور انسان کے عمل کے بے شمار نقش و نگار ثبت ہوتے رہتے ہیں۔ اس کی پیمائش نہیں ہو سکتی۔ ذہنی ضرورت کے لئے ہم زمانہ کو تقسیم کر لیتے ہیں تاکہ حقیقت کی تھوڑی بہت گرفت ہو سکے۔ زمانہ نفس انسانی میں ناقابل تقسیم و تجزیہ ہے۔ اندرونی دوران کے لمحے ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے بلکہ شعور و احساس کے تانے بانے سے ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ہم انھیں ایک دوسرے میں مدغم کہہ سکتے ہیں۔ چونکہ اندرونی لمحات ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے اس لئے خودی یا انا جو ان سب کو سمیٹتی اور سموتی ہے اپنے عمل میں مختار ہوتی ہے۔ ان کیفیات کو محسوس کرتے وقت ہم حقیقت میں آزاد ہوتے ہیں۔ اسی لئے اقبال نے انسان کامل کو "سوار اشہب دوران" سے تشبیہ دی ہے۔ آزاد خودی مکان (اسپیس) سے باہر ہے لیکن

دوران کے اندر رہتی ہے۔ وہ آزاد فعلیت ہے جس کا کام تخلیق و تاثیر ہے۔

اقبال نے اپنی نظم "نوائے وقت" میں زمان کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے۔ زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تو اگر مجھے دیکھنے کی کوشش کرے گا تو تجھے کبھی کامیابی نہیں ہو سکتی۔ ہاں، تو اگر مجھے اپنی ذات میں تلاش کرے تو میں تیری جان ہوں۔ میں تمام عالم پر محیط ہوں۔ انسان اور فطرت دونوں پر میں الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں۔ میں فنا کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور اپنے سرجیون چشموں سے حیات جاوداں بھی عطا کرتا ہوں۔ قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے۔ میں سکون میں بھی ہوں اور حرکت میں بھی۔ درد بھی ہوں اور درماں بھی۔ جب مجھے حنا بندی کا شوق اٹھتا ہے تو منچلوں کے خون جگر سے اس شوق کو پورا کرتا ہوں۔ غرضکہ حیات و کائنات کی ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارۂ ابرو کا نتیجہ ہیں۔ میرا فسوں تقدیر ہے اور تیرا فسوں تدبیر۔ تو عاشق لیلیٰ ہے اور میں دشت جنوں۔ تیری ہی جان سے میں پیدا ہوتا ہوں اور تیری جان ہی میں پنہاں رہتا ہوں۔ میں رہرو ہوں اور تو منزل، میں مزرع ہوں تو حاصل۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ محفل کائنات میں تیرے دم ہی سے رونق ہے۔ تو کیوں اِدھر اُدھر بھٹکا پھرتا ہے جبکہ سب کچھ تجھ میں موجود ہے۔ تیرے دل کے ننھے سے جام میں میرا قلزم بے ساحل سما سکتا ہے۔ جب تیرے من کی موجیں بلند ہوتی ہیں تو میرے قلزم بے پایاں میں بھی طوفان اٹھتے ہیں۔ اگر تو ذرا سوچے تو میں تیرا راز دار ہوں اور تو میرا راز دار ہے۔

خورشید بہ دامنم، انجم بہ گریبانم   در من نگری ہیچم، در خود نگری جانم

عبد از ایام می بافد کفن
روز و شب را می تند بر خویشتن

مرد حر خود را ز گل بر می کند
خویش را بر روزگاران می تند

عبد چوں طائر بدام صبح و شام
لذت پرواز بر جانش حرام

سینۂ آزادۂ چابک نفس
طائر ایام را گردد قفس

عبد را تحصیل حاصل فطرت است
واردات جان او بے ندرت است

دمبدم نو آفرینی کار حر
نغمہ پیہم تازہ ریزد تار حر

فطرتش زحمت کش تکرار نیست
جادۂ او حلقۂ پرکار نیست

نکتۂ غیب و حضور اندر دل است
رمز ایام و مرور اندر دل است

نغمۂ خاموش دارد ساز وقت
غوطہ در دل زن کہ بینی راز وقت

زمانہ کی رو تاریخ عالم کا پس منظر ہے جس پر فطرت اور انسان کے عمل کے بے شمار نقش و نگار ثبت ہوتے رہتے ہیں۔ اس کی پیمائش نہیں ہو سکتی۔ ذہنی ضرورت کے لئے ہم زمانہ کو تقسیم کر لیتے ہیں تاکہ حقیقت کی تھوڑی بہت گرفت ہو سکے۔ زمانہ نفس انسانی میں ناقابل تقسیم و تجزیہ ہے۔ اندرونی دوران کے لمحے ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے بلکہ شعور و احساس کے تانے بانے سے ایسے وابستہ ہوتے ہیں کہ ہم انھیں ایک دوسرے میں مدغم کہہ سکتے ہیں۔ چونکہ اندرونی لمحات ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتے اس لئے خودی یا انا جو ان سب کو سمیٹتی اور سموتی ہے اپنے عمل میں مختار ہوتی ہے۔ ان کیفیات کو محسوس کرتے وقت ہم حقیقت میں آزاد ہوتے ہیں۔ اسی لئے اقبال نے انسان کامل کو "سوار اشہب دوران" سے تشبیہ دی ہے۔ آزاد خودی مکان (اسپیس) سے باہر ہے لیکن

دوران کے اندر رہتی ہے۔ وہ آزاد فعلیت ہے جس کا کام تخلیق و تاثیر ہے۔

اقبال نے اپنی نظم "نوائے وقت" میں زمان کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے۔ زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تو اگر مجھے دیکھنے کی کوشش کرے گا تو تجھے کبھی کامیابی نہیں ہو سکتی۔ ہاں، تو اگر مجھے اپنی ذات میں تلاش کرے تو میں تیری جان ہوں۔ میں تمام عالم پر محیط ہوں۔ انسان اور فطرت دونوں پر میں الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں۔ میں فنا کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور اپنے سرچیوں چشموں سے حیات جاوداں بھی عطا کرتا ہوں۔ قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے۔ میں سکون میں بھی ہوں اور حرکت میں بھی۔ درد بھی ہوں اور درماں بھی۔ جب مجھے حنا بندی کا شوق اٹھتا ہے تو منچلوں کے خون جگر سے اس شوق کو پورا کرتا ہوں۔ غرضکہ حیات و کائنات کی ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارۂ ابرو کا نتیجہ ہیں۔ میرا فسوں تقدیر ہے اور تیرا فسوں تدبیر، تو عاشق لیلیٰ ہے اور میں دشت جنوں۔ تیری ہی جان سے میں پیدا ہوتا ہوں اور تیری جان ہی میں پنہاں رہتا ہوں۔ میں رہرو ہوں اور تو منزل، میں مزرع ہوں تو حاصل۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ محفل کائنات میں تیرے دم ہی سے رونق ہے۔ تو کیوں اِدھر اُدھر بھٹکتا پھرتا ہے جبکہ سب کچھ تجھ میں موجود ہے۔ تیرے دل کے ننھے سے جام میں میرا قلزم بے ساحل سما سکتا ہے۔ جب تیرے من کی موجیں بلند ہوتی ہیں تو میرے قلزم بے پایاں میں بھی طوفان اُٹھتے ہیں۔ اگر تو ذرا سوچے تو میں تیرا راز دار ہوں اور تو میرا راز دار ہے۔

خورشید بہ دامنم، انجم بہ گریبانم   در من نگری ہیچم، در خود نگری جانم

در شهر و بیا بانم در کاخ و شبستانم — من دردم و درمانم من عیش فراوانم
من تیغ جهان سوزم من چشمهٔ حیوانم

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبار من — ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرار من
انسان و جہان او از نقش و نگار من — خون جگر مرداں سامان بہار من
من آتش سوزانم من روضۂ رضوانم

آسوده و سیارم این طرفہ تماشا بیں — در بادۂ امروزم کیفیت فردا بیں
پنہاں بہ ضمیر من صد عالم رعنا بیں — صد کوکب غلطاں بیں صد گنبد خضرا بیں
من کسوت انسانم پیراہن یزدانم

تقدیر فسون من تدبیر فسون تو — تو عاشق لیلائے من وحشت جنون تو
چون روح رواں پاکم از چند و چگون تو — تو راز درون من من راز درون تو
از جان تو پیدایم در جان تو پنہانم

من رہرو تو منزل من مزرع و تو حاصل — تو ساز صد آہنگے تو گرمیٔ این محفل
آوارۂ آب و گل! دریاب مقام دل — گنجیدہ بہ جامے بیں این قلزم بے ساحل
از موج بلند تو سر بر زدہ طوفانم

زماں کی نفسیاتی توجیہ کی جائے تو وہ ایک قسم کی تخلیقی فعلیت اور حقیقت کا اصلی جزو ہے۔ حقیقی زمان متواتر زمان نہیں جسے ہم ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر سکیں۔ یہ خالص دوران و مرور ہے۔ یہ تغیر ہے جس میں تواتر نہیں ذہن اس حقیقی زمان کو اپنی سہولت کے لئے تواتر کے ذریعہ تقسیم کر لیتا ہے تاکہ حقیقت کی لامتناہی فعلیت کی پیمائش کی جا سکے اور اس کا تصور قائم ہو سکے۔

انسان کو جس زندگی کا شعور ہوتا ہے وہ زمان میں خواہش، حصول و تکمیل اور کامیابی اور ناکامی کے واقعات ہیں۔ یہ ایک حالت سے دوسری حالت میں تغیر ہے[۵۱]۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا تغیر و حرکت ہی اصل حقیقت ہیں جن سے ہمیں زمانہ کا احساس ہوتا ہے؟ برگسوں کے نزدیک یہی اصل حقیقت سے عبارت ہیں۔ فعلیت افعال کے ظہور سے پہلے اُن کا علم نہیں رکھتی اور ان کے ظہور میں کسی الٰہی مشیت کو دخل نہیں لیکن اقبال کے ہاں تغیر و حرکت فعلیت مطلقہ کی شان ہے۔ فعلیت مطلقہ مبہم اور بے مقصد نہیں بلکہ با مقصد اور شعور و ارادہ سے متصف ہے۔ یہ کہنا کہ مقصد و غایت متعین کرنے سے فعلیت مطلقہ آزاد نہیں رہے گی غلط ہے۔ اقبال کے نزدیک اگر غایت سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے کسی بنے بنائے منصوبہ کی تکمیل کی جائے تو زمانہ غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر اُس سے یہ مراد لی جائے کہ زندگی میں نت نئے مقاصد کی تخلیق جاری و قائم رہے تاکہ وہ اپنا تحقق کرے تو زماں کی نفی لازم نہیں آتی[۵۲]۔ اس طور پر انسان اپنے اوپر موتیں طاری کرتا رہتا اور نئی نئی زندگیاں حاصل کرتا رہتا ہے۔ زمانہ کا خط پہلے سے کھنچا ہوا موجود نہیں بلکہ اس خط کی کشش جاری رہتی ہے تاکہ زندگی کے امکانات ظاہر ہوتے رہیں[۵۳]۔ مراتب کونیہ ذات واجب کے اعراض ہیں جو ہر آن متبدل ہوتے رہتے ہیں۔ زمان میں حوادث کا وقوع پذیر ہونا اس طرح ہے جیسے ظہور صفات اپنے موصوف میں اور ظہور اعراض اپنے موضوع میں۔ حوادث کے لئے

۵۱۔ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۵۔

۵۲۔ " " " صفحہ ۵۲۔

۵۳۔ " " " صفحہ ۵۲۔

زمان ظرف کی حیثیت نہیں رکھتا۔ زمان عارض ہے ان اشیاء کے لئے جو ممکنات رکھتی ہیں۔ اسی طرح زندگی نت نئے روپ اختیار کرتی رہتی۔ اور پھر اپنے ارتقا کی منزلوں کو طے کرتی جاتی ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ہے۔ بل ھم فی لبس من خلق جدید (اصل میں یہ لوگ نئی تخلیق (جدید تخلیق) کی طرف سے شبہ میں ہیں)

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید   کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

یہ "صدائے کن فیکون" تخلیقی انا کے دھڑکتے ہوئے دل کی آواز ہے جس پر زمانہ کا خارجی اثر نہیں ہوتا اور جو اپنی تخلیق و ہدایت میں ذات الٰہی سے وابستہ ہے۔ یہ انا جب اپنے اندرونی جذب و کیفیت سے اپنا زمان بناتی ہے تو وہ عضوی کُل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں ماضی کے ساتھ مستقبل مشتمل رہتا ہے اس لئے کہ تخلیقی انا دونوں پر محیط ہے۔ زماں اور خودی کے اس تعلق پر اقبال نے بعض بڑی گہری باتیں کہی ہیں جن کی مثال اسلامی علم کلام میں نہیں ملتی۔ اُس کے نزدیک داخلی تجربہ کی بنا پر یہ کہنا درست ہے کہ شعوری وجود سے مراد زندگی در زماں ہے۔ شعوری تجربہ کی ماہیت پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ خودی اپنی اندرونی زندگی میں مرکز سے باہر کی جانب حرکت کرتی ہے۔ گویا خودی دو پہلو رکھتی ہے۔ ایک قدر آفریں اور دوسرا موثر۔[1] موثر پہلو وہ ہے جس میں خودی خارجی عالم سے ربط پیدا کرتی ہے جو مکانی حیثیت رکھتا ہے۔ ہماری گذر جانے والی شعوری کیفیات پر مکانی عالم کے نقوش ثبت ہو جاتے ہیں۔ ان کیفیات میں خودی اپنی عضوی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے مختلف احوال کے ذریعہ اپنا اظہار کرتی ہے۔ خودی کے

---

[1] Appreciative self اور Efficient self "اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل ۵۹"

اس عملی اور موثر پہلو کا تعلق اس زمان سے ہے جس میں طوالت اور اختصار کا احساس موجود رہتا ہے۔ یہ زمان ایک قسم کا مکانی خط مستقیم ہوتا ہے جو مختلف ملے ہوئے مکانی نقطوں پر مشتمل ہوتا ہے[لے]۔ لیکن اگر ہم شعوری تجربہ کا گہرا جائزہ لیں تو قدر آفریں خودی کا پتہ چلتا ہے۔ ہم اپنی موجودہ زندگی میں خارجی مظاہر میں اس قدر منہمک ہو جاتے ہیں کہ قدر آفریں خودی کا کھوج لگانا بعض اوقات دشوار ہو جاتا ہے۔ خارجی مظاہر کے تعاقب میں ہم ایسے کھو جاتے ہیں کہ اپنی قدر آفریں خودی اور اپنے درمیان بیگانگی کا پردہ حائل کر لیتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنی خودی کی گہرائی میں غوطہ زن ہوں تو ہم اس کے تجربہ کے اندرونی مرکز تک ضرور پہونچ سکتے ہیں۔ اس منزل پر شعور کی مختلف کیفیات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتی ہیں۔ قدر آفریں خودی (انا) کی وحدت اس تخم کے مانند ہوتی ہے جس میں اس کی گذری ہوئی پشتوں کے تجربے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربے باوجود اپنی گوناگونی کے ایک وحدت سے عبارت ہوتے ہیں اور ہر تجربہ کل میں اس طور پر سرایت کئے ہوئے ہوتا ہے کہ اس کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ قدر آفریں خودی کی نوعیت کیفی ہوتی ہے۔ اس میں جو تغیر و حرکت موجود ہوتا ہے وہ غیر منقسم ہوتا ہے اور اس میں زمانی تواتر نہیں ہوتا۔ قدر آفریں خودی کا زمان ایک آن واحد ہے جس کو عملی یا موثر خودی خارجی عالم سے واسطہ رکھنے کے باعث مسلسل منفرد آنات (Nows) میں پیش کرتی ہے جیسے ایک دھاگہ میں موتی پروئے ہوئے ہوں[لے]۔ یہ خالص دوران ہے جس میں مکاں کے سبب سے کوئی نقص نہیں پیدا ہوا۔ دوران کے تواتر اور عدم تواتر کی جانب قرآن کریم

[لے] اسلامی الہیات کی جدید تشکیل صہ۷۵

نہایت سادگی کے ساتھ ان آیات میں اشارہ کیا ہے۔

وتوکل علی الحی الذی لا یموت وسبح بحمدہ وکفیٰ بہٖ بذنوب عبادہٖ خبیرا ۝ الذی خلق السمٰوٰت والارض وما بینھما فی ستۃ ایام ثم استویٰ علی العرش (اور بھروسہ کر اس زندہ پر جو نہیں مرتا اور حمد و ثنا کر اس کی اور وہ کافی ہے اپنے بندوں کے گناہوں سے خبردار جس نے بنائے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے بیچ میں ہے چھ دن میں اور پھر قائم ہوا عرش پر) ۲۵: ۶۰

انا کل شیٔ خلقنٰہ بقدرٍ ۝ وما امرنا الا واحدۃٌ کلمحٍ بالبصر ۝ (ہم نے ہر چیز بنائی پہلے ٹھہرا کر اور ہمارا امر واحد تھا (اس قدر تیز کہ) جیسے پلک کا جھپکنا) ۵۴: ۵۰

تخلیق کی حرکت کو باہر سے دیکھو یا اس کا ذہنی تجزیہ کرنا چاہو تو یہ ہزاروں سال کا عمل ہوتا ہے۔ دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھو تو تخلیق کا عمل ایک غیر منقسم عمل ہے اور اس قدر جلد انجام پاتا ہے جیسے پلک کا جھپکنا۔ خالص دوران کے اندرونی تجربہ کا اظہار لفظوں کے ذریعہ ممکن نہیں اس واسطے کہ خود زبان کی ساخت روزمرہ کی عملی ضرورتوں کے تحت تواتری زماں کے مطابق ہے۔ اس ضمن میں ایک مثال سے کافی روشنی پڑے گی۔ طبیعیات کی رو سے سرخ رنگ کے احساس کی وجہ حرکت موجی کی تیزی ہے جس کا تعدد چار سو کھرب ایک سیکنڈ میں ہوتا ہے۔ اگر ہم خارجی طور پر اس تعدد کا شمار دو ہزار فی سیکنڈ کے حساب سے کریں جو ادراک نور کی حد ہے تو چھ ہزار سال سے زیادہ عرصہ میں ہم شمار ختم کر پائیں گے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ آن واحد میں ہمیں سرخ رنگ کا ادراک ہو جاتا ہے اور ہم اس بے شمار تعداد

ارتعاشات کو آن واحد میں ایک ساتھ گرفت میں لے آتے ہیں[۵] اس طرح ذہن متواتر زمان کو دوران میں مبدل کر دیتا ہے۔ غرضکہ اس طرح قدر آفرین خودی عملی اور موثر خودی کی کوتاہی کو دور کر دیتی ہے اور زمان و مکان کے تغیر کو جو موثر خودی کے لئے لازمی ہے شخصیت کی مربوط کلیت میں تبدیل کر دیتی ہے۔ خالص دوران ہمارے شعوری تجربہ کی گہرائی میں جس طرح منکشف ہوتا ہے وہ مختلف عکس پذیر لمحات (آنات) کی ایک لڑی نہیں ہے بلکہ ایک عضوی کُل ہے جس میں ماضی حال کے ساتھ وابستہ رہتا ہے[۱۲] اور مستقبل پہلے سے بندھا ٹکا اور مقرر نہیں بلکہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود رہتا ہے۔ قرآن پاک جس کو تقدیر کہا ہے وہ وہ زمان ہی ہے جبکہ اس کو عضوی کُل کے طور پر دیکھا جائے۔ تقدیر وہ زمان ہے جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر غور کیا جائے[۱۳]

ہر آنے والا لمحہ نہ صرف نیا ہوتا ہے بلکہ اس کے متعلق پیشین گوئی کرنا بھی ناممکن ہے۔ دوران کی کیفیت کو محفوظ کرنے کا ذریعہ انسانی حافظہ ہے۔ حافظہ کی بدولت حوادث کی ہر نئی شکل میں ہمارے پاس متبادل طریق کار موجود رہتے ہیں۔ جوں جوں زندگی کی وسعت اور تجربہ کی یادوں میں اضافہ ہوتا ہے ہمارے سامنے انتخاب کا وسیع میدان مستقبل کے امکانات کی حیثیت سے حاضر رہتا ہے۔ امکانات کے تاریک حلقوں میں ہم اپنے احساس و شعور کی مشعلوں سے روشنی کرتے ہیں اور پھر عمل کا قدم آگے بڑھاتے ہیں۔ شعور کے بطن ہی سے آزادی اور اختیار جنم لیتے ہیں حافظہ کا یہ کام ہے کہ ان گذرے ہوئے ادراکات کی یادوں کو ابھارے جو عملی

۱۱، ۱۲، ۱۳ اسلامی الہیات کی جدید تشکیل صفحہ ۷۴

زندگی میں موجودہ ادراکات کے مماثل ہیں اور اس طرح ہمیں ایسا فیصلہ کرنے میں مدد دے جو ان مخصوص حالات میں سب سے زیادہ موزوں ہو۔ حافظہ کی بدولت ہم وجدانی طور پر دوران کے مختلف لمحوں کی بیک وقت گرفت کر لیتے ہیں تاکہ لزوم کی پابندی سے نجات ملے۔ حافظہ گزشتہ لمحوں کو جتنا زیادہ اپنے اندر سمیٹ لے گا اسی قدر انسانی اختیار و آزادی کو خارجی عالم میں تصرف کرنے کا موقع حاصل ہو گا۔ جس طرح سرخ رنگ کی حرکتِ موجی کے بے شمار تعدد کا ہم آن واحد میں ادراک کر لیتے ہیں، اسی طرح حافظہ کی بدولت شعور و عمل کی آزادی جبر و لزوم کی زنجیروں کو توڑتی اور عمل کی ہر منزل پر سکون و جمود کی بے حرکتی کو اپنے پاؤں تلے کچلتی ہوتی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ جوشِ حیات کے جلو میں اگر حرکت و اختیار کی دائمی خواہش نہ ہوتی تو انسانی ارتقا کا قافلہ نہ معلوم ابھی کتنا پیچھے ہوتا۔ خودی یا انا کی آزادی سے انکار صرف اُس وقت ممکن ہو گا جبکہ زمان کو مکان کا مترادف قرار دیا جائے اور دوران کی تعبیر وسعت پذیری کے ذریعہ ہو۔ دورانِ خالص کا ادراک وجدانی طور پر ممکن ہے جبکہ ہماری اندرونی کیفیات ہمارے سامنے جیتی جاگتی شکل میں آتی ہیں۔ ان کیفیات کی پیمائش ممکن نہیں اس لئے کہ یہ ایک دوسرے میں مدغم ہوتی ہیں۔ اس دوران کی کیفیت کو عالم میں صرف نفسِ انسانی ہی محسوس کر سکتا ہے اس لئے کہ صرف وہی آزاد ہے۔ فطرت پر یہ کیفیت عاید ہوتی ہے اس لئے وہ جبر و لزوم کی پابند ہے۔

بالِ جبریل میں ایک نظم کا عنوان ہے 'زمانہ'۔ اس میں زمانہ کائنات و حیات کے اسرار اپنے مخصوص انداز میں بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میری صراحی سے نئے

حوادث بوندوں کی طرح برابر ٹپکتے رہتے ہیں۔ دنیا والے جسے روز و شب کہتے ہیں وہ میری تسبیح کے دانے ہیں جنھیں میں شمار کرتا رہتا ہوں۔ اگرچہ میں ہر کسی سے آشنا ہوں لیکن میری راہ و رسم ہر ایک سے مختلف ہے۔ عالم فطرت پر میں عاید ہوتا ہوں لیکن نفس انسانی مجھے اپنے اندرونی جذب سے تخلیق کرتا اور مجھ پر قابو پاتا ہے کہیں میں راکب ہوں کہیں مرکب اور کہیں تازیانۂ عبرت۔ میرے پیچ و خم ایسے پُراسرار ہیں کہ نجومی کی آنکھ حیران و پریشان رہتی ہے پر اُن کا پتہ نہیں لگا سکتی۔ ہاں مجھے صرف عارف جان اور پہچان سکتا ہے جو اپنی خودی کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہو کر رموز کائنات کا راز دار بن گیا ہو۔

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا یہی ہے اک حرف محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اُسی کا مشتاق ہے زمانہ!
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ!
ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ!
نہ تھا اگر تو شریک محفل، قصور تیرا ہے یا کہ میرا؟
مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مئے شبانہ!
مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اُس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ!

زمانہ کی روح موجود کے ناقابل تقسیم لمحہ میں ہوتی ہے جس کا علم تجزیہ اور

وجدان دونوں ذرائع سے ممکن ہے انسان کو کائنات کا علم مستمر حرکت کی شکل میں ہوتا ہے اور خدا کا علم ابدی زمان میں ہوتا ہے۔ انسان کی عمر زمان میں اپنے تئیں صرف کرتی ہے اور تغیر تخلیق اور تاثیر سے دوچار ہوتی ہے۔ اس تغیر و تاثیر کے ساتھ نقص و ترقی کے تصورات وابستہ رہتے ہیں۔ لیکن ابدیت ان تصورات سے پاک ہے انسان کے ذہن میں ماضی کی یاد حافظہ کی صورت میں موجود رہتی ہے اور مستقبل ایک طرح کی امید اور توقع کا روپ اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن ذات الٰہی کی فعلیت خود اپنے اوپر مرکوز رہتی ہے۔ اُسے کسی دوسرے مقصود کی طرف بڑھنا نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ خود منتہائے کمال ہے۔ چنانچہ زمانِ لامحدود کے لمحات انسان کے واسطے چاہے فنا ہو جانے والے ہوں لیکن ذات واجب کے لئے وہ کبھی فنا نہیں ہوتے بلکہ اس کی ابدیت کے دامن سے وابستہ رہتے ہیں۔ چنانچہ تخلیق کے ہزار سال زمان الٰہی میں ایک روز سے زیادہ نہیں ہوتے[1]۔ ذات باری کا ازل اور مخلوق کا ازل بھی مختلف ہیں کائنات کا ازل اضافی ہے۔ ذات واجب کا ازل مطلق ہے جیسا کہ آیات کریمہ کان اللہ ولا شی معہ اور ھل اتی الی الانسان حین من الدھر لم یکن شیا مذکورہ سے ظاہر ہے۔ اس ازل الازال میں تعین علمی کے اعتبار سے بھی مخلوق کے وجود کی گنجائش نہ تھی۔ ممکن سے پہلے بقا کا نام ازل ہے اور ممکن کے بعد بقا کو ابد کہتے ہیں۔ جب مخلوق ازلی نہیں ہے تو پھر وہ ابدی بھی نہیں ہو سکتی۔ عالم اعراض کا ابد آخرت ہے اور آخرت کا ابد ذات واجب تعالیٰ۔ کل شیئ ھالک الا وجہہ اور کل من علیھا فان ویبقیٰ وجہ ربک ذو الجلال والاکرام میں وجوب ذاتی کو

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل ص۔

ابدی قرار دیا گیا ہے جو عالم اعراض کی اضافتوں اور تاثیروں کی طرح کبھی منقطع ہونے والا نہیں۔ ذات الٰہی جو حقیقت الحقایق ہے ازلی ابدی ہے اس لئے کہ زمان مستمر کے حرکت و تغیر اور تقدم و تاخر کی اضافتوں سے پاک ہے۔ حدوث زمانی کا اطلاق صرف عالم خلق تک محدود ہے عالم امر کے لطائف مستمر زماں کے اثر سے ماورا ہیں۔

زمانِ مستمر کی حرکت کا رمز شناس صرف نفس انسانی ہو سکتا ہے۔ یہ بوالعجبی ہے کہ کائنات یم ایام میں مچھلی کی طرح غوطہ زن ہے اور خود زمان کے بے پایان سمندر کی ایک ننھے سے جام میں سمائی ہو جاتی ہے۔ یہ جام عارف کا دل ہے۔

جہان ما کہ پایانے ندارد — چو ماہی در یم ایام غرق است
یکے بر دل نظر وا کن کہ بینی — یم ایام در یک جام غرق است

قلب سلیم وہ ہے جو اپنے شام و سحر کو خود پیدا کرتا ہو اور مہ و ستارہ کی گردش سے بے نیاز ہو۔

سمجھا لہو کی بوند اگر تو اسے تو خیر — دل آدمی کا ہے فقط اک جذبۂ بلند
گردش مہ و ستارہ کی ہے ناگوار اسے — دل آپ اپنے شام و سحر کا ہے نقشبند

خودی عشق اور موت

روح نوع کے بقا کی کوشش فطرت میں ہمیں صاف طور پر نظر آتی ہے۔ گلاب کا پھول مہکتا دمکتا کھلتا آس پاس کی فضا کو معطر کرتا اور پھر مرجھا کر جس خاک سے اُگا تھا اُسی میں مل جاتا ہے۔ وہ خود تو فنا ہو جاتا ہے لیکن اپنے بیجوں سے اپنی نوع کے بقا کا سامان مہیا کر جاتا ہے۔ وہی خاک جس میں وہ مل گیا اس کے بیجوں کی پرورش کر کے آیندہ موسم بہار تک انھیں اس قابل بنا دیتی ہے کہ اپنی نرم اور نازک ٹہنیوں سے گلاب کا پھول پیدا کر سکیں۔ غرضکہ اس طرح حیات نباتی کا تسلسل برقرار رہتا ہے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مظاہر کونیہ کے وہ تمام

وجود جن میں شعور کی ترقی نہیں ہوئی اور خودی کا ظہور نہیں ہوا' انفرادی طور پر مٹتے رہتے ہیں لیکن نوعی طور پر اپنے بقا کا سامان بہم پہونچا جاتے ہیں۔ ایک پھول سے سیکڑوں ہزاروں بیج مصلحت نوعیہ اسی واسطے پیدا کرتی ہے کہ اس چیز کی بقا ممکن ہوسکے جس کے پیدا کرنے میں اس کو ہزار ہا سال عجیب عجیب اہتمام کرنے پڑے ہیں۔ چنانچہ عالم نبات میں بیجوں کی کثرت کا منشا یہی ہے کہ باوجود نامساعد حالات کے وہ نوع کہیں نہ کہیں اور کسی نہ کسی طور پر باقی رہ جائے۔ حیوانی عالم میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ لیکن انسانی زندگی میں خودی یا شعور کی بدولت فطرت کو بالکل ایک نئے رقسم کے مظہر سے واسطہ پڑتا ہے۔

فطرت حیات انسانی کے نوعی تحفظ و بقا کا اسی طرح اہتمام کرتی ہے جس طرح حیات نباتی وحیوانی کا۔ لیکن خودی اور شعور کی بدولت انسانی روح کی بلندیاں نامحدود ہوگئیں۔ چنانچہ انسان میں موت کے بعد بھی انفرادی بقا کی شدید خواہش ہر زمانے میں موجود رہی ہے۔ ایغو کا جو رجحان محدود اور فنا پذیر اشیاء کی وابستگی سے پیدا ہوگا وہ یقیناً فنا پذیر ہوگا لیکن اس میں لامحدود' غیر فانی اور غیر متغیر کے ساتھ وابستگی کا جو شدید جذبہ موجود ہے' جو اخلاق و مذہب کی بنا ہے' وہ ضرور ہے کہ انسان کو بھی غیر فانی بنا دے۔ یہ الٰہی عشق انسان کو لازوال بنانے کی ضمانت ہے کہ اس سے وہ وجہ الٰہی کا جزو بن جاتا ہے۔ کل شئی ھالک الا وجھہ کا یہی مطلب ہے۔ وجہ کے معنی ہستی کے ہیں۔ وہی روحیں باقی رہیں گی جن کی ساخت الٰہی وجود کے ساتھ ہم آہنگ ہوگی۔ سوائے وجہ الٰہی کے باقی ہر چیز فانی اور آنی جانی ہے۔ روح انسانی چونکہ روح الٰہی کا جزو ہے اس لئے اس پر فنا کے اعتبار کا اطلاق نہیں

ہو سکتا۔ نفخت فیہ من روحی میں اسی انسانی شرف کی طرف اشارہ ہے۔ فطرت اللہ التی فطر الناس علیہا میں بتایا گیا ہے کہ انسانی فطرت الٰہی فطرت کی نہج پر ڈھالی گئی ہے۔ اور چونکہ ذات واجب تعالیٰ زوال و فنا سے آزاد ہے اس لئے روح انسانی کا الٰہی جوہر بھی زوال و فنا سے آزاد ہونا چاہیئے۔

اسلام نے فرد کو پہلی مرتبہ دنیا میں آزاد کیا اور اس کی قدر و قیمت کو اخلاق کا معیار ٹھیرایا۔ وہ تعلیم جو انفرادی قدر و قیمت کا اس قدر شدید احساس رکھے جیسا کہ اسلام میں ہے، وہ فرد کے بالکل فنا ہو جانے میں کیونکر یقین رکھ سکتی ہے۔ چنانچہ بقائے روح کا عقیدہ ضمیمہ ہے اس تعلیم کا جو اسلام نے فرد کے اس دنیا میں نشوونما پانے اور ارتقا کی بلند ترین منزلوں پر پہونچنے کی نسبت پیش کی۔ ایسی قیمتی چیز کو جیسی کہ انسانی خودی یا شخصیت یا روح ہے، انتہائی بلندی تک پہونچا کر ہمیشہ کے لئے فنا کر دینا فطرت کی ستم ظریفی ہوگی۔ فطرت نے جس چیز کے تحفظ و بقا کے لئے ایسے ایسے اہتمام کئے ہوں کہ جن پر غور کرنے سے حیرت ہوتی ہے، اسے وہ کیونکر مٹا سکتی ہے۔

چناں بزی کہ اگر مرگِ ماست مرگِ دوام — خدا ز کردۂ خود شرمسار تر گردد
نگاہ شوق و خیال بلند و ذوق وجود — مترس ازینکہ ہمہ خاک رہگذر گردد

اسلامی فلسفہ میں حیات بعدِ موت ایک مسلم اصول رہا ہے اس لئے کہ اسلامی فکر خودی کے لامحدود امکانات اور روحانی آزادی کی علمبردار رہی ہے۔ ہم مرنے کے بعد اس منزل سے اپنا سفر شروع کرتے ہیں جس منزل پر ہم نے دنیا میں اس کو چھوڑا تھا۔ ہمارے روحانی ارتقا کا تسلسل بے خلل باقی رہتا ہے۔ جو اس دنیا میں روحانی لحاظ سے محروم رہا وہ آخرت میں بھی محروم رہے گا۔ ومن کان فی ھذہٖ اعمیٰ

وھو فی الاخرۃ اعمیٰ واضل سبیلا (جو شخص اس دنیا میں اندھا ہوگا (معنوی اعتبار سے) تو وہ آخرت میں زیادہ اندھا اور زیادہ گمراہ ہوگا) جسمانی طور پر اندھا ہونا بڑی محرومی ہے اور معنوی لحاظ سے اگر کوئی اندھا ہے تو اس کی محرومی کی انتہا نہیں۔ وہ نہ صرف محروم ہوگا بلکہ پابند بھی ہوگا روح کی آزادی سے وہ کبھی آشنا نہیں ہو سکتا۔ جن کو زندگی میں یہ آزادی نصیب تھی وہ موت کے بعد بھی آزاد رہیں گے اور اپنے وجود کے تسلسل کو برقرار رکھ سکیں گے۔ زندگی کا اگر صحیح استعمال کیا جائے تو ایک مرتبہ دینے کے بعد اس کو واپس نہیں لیا جاتا۔ جسم کی موت حقیقت میں موت نہیں بلکہ ایک نئی زندگی میں قدم رکھنا ہے اس لئے موت سے ڈرنا کیا؟ حقیقت میں موت نام ہے زندگی کی بے یقینی اور بے مقصدی کا۔ اقبال کے نزدیک موت صید ہے جس کی تاک میں انسان کو بیٹھنا چاہیئے تاکہ ہستی کا ارتقاء رکنے نہ پائے۔

از مرگ ترسی اے زندہ جاوید　　مرگ است صیدے تو در کمینی
جانے کہ بخشند دیگر نہ گیرند　　آدم بمیرد از بے یقینی

دوسری جگہ اسی مطلب کو یوں بیان کیا ہے کہ بندۂ حق شیر ہے اور موت آہو ہے۔ مرد آزاد کے لئے موت میں زندگی ہے۔ غلام موت کے خوف سے ہر لمحہ مرتا رہتا ہے اور زندگی اس پر بے مقصدی کے باعث حرام ہوتی ہے۔

بندۂ حق ضیغم و آہوست موت　　یک مقام از صد مقام اوست موت
ہر زماں میرد غلام از بیم مرگ　　زندگی او را حرام از بیم مرگ
بندۂ آزاد را شانے دگر　　مرگ او را میدہد جانے دگر

او خود اندیشس است و مرگ اندیش نیست | مرگ آزاداں ز آنے بیشں نیست

اگر مرے ہوئے بول سکتے تو عزیز و اقارب کو ماتم کرنے سے منع کرتے اور کہتے کہ ہم مرے نہیں ہم زندہ ہیں۔ تم نالہ کناں کیوں ہو؟ وہ یہ بھی کہتے کہ عالم ارواح میں خدا کا روحانی قانون اسی طرح سے نافذ ہے جس طرح مادی عالم میں اسباب و علل کا قانون۔ انسانی روح عالم آخرت میں اپنے ارتقا کو جاری رکھتی ہے اور اس کو اپنی صلاحیتوں کے اظہار کے مواقع ملتے رہتے ہیں۔ انسانی جسم کے مرجانے کے بعد روح محفوظ رہتی ہے۔ شعور بدستور فکر کرتا ہے اور اس کی وحدت برقرار رہتی ہے۔ موت کے بعد زندگی حقیقت میں ایک نیا چولا بدلتی ہے۔ وہ اپنی تجدید کرتی اور ابدیت کا جامہ زیب تن کرتی ہے۔ موت انسانی روح کے لئے اسی طرح کی پیدائش ہے جس طرح جسم ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے۔ عالم آخرت میں روح ترقی اور عروج کے راستہ پر پڑ کر اپنی صلاحیتوں کے مطابق بلند مراتب حاصل کرتی اور حقیقی علم سے ہمکنار ہوتی ہے۔ روح کا بقا سکونی حالت نہیں بلکہ فعلیت کی حالت ہے۔ مادی طور پر موت کا مطلب یہ ہے کہ توانائی (انرجی) نے اپنی شکل بدل لی۔ آکسیجن، ہائیڈروجن، کاربن اور نائٹروجن کی نامیاتی ترکیب نے اپنا توازن کھو دیا اور غیر نامیاتی مادوں کی ترکیب میں تحلیل ہوگئی۔ لیکن موت کی یہ توجیہ بہت ناکافی اور انسان کی اخلاقی تمناؤں کے لئے غیر تشفی بخش ہے۔

دل من راز دان جسم و جان است | نہ پنداری اجل بر من گران است
چہ غم گر یک جہاں گم شد ز چشمم | ہنوز اندر ضمیرم صد جہاں است

انسانی ضمیر زمان و مکان سے بالاتر ہے۔ مادی مقولات کے اطلاق سے اس کی کیفیت کا

صحیح اندازہ نہیں ہو سکتا۔ مادی زندگی میں بھی نفس انسانی چاہے زمانہ کا پابند ہو لیکن مکان سے آزاد ہو جاتا ہے۔ ہماری فکر یا ہمارے جذبات مکانی نہیں ہوتے۔ ممکن ہے کہ روح کے لطیف کوائف زمانی مقولہ سے بے نیاز ہو جائیں۔ دنیا میں چاہے اور مخلوق زمانہ میں زندگی بسر کرتی ہو لیکن انسان میں زمانہ زندگی بسر کرتا ہے۔ دل کی زندگی زمانہ کی پابند نہیں اس واسطے کہ دل حلقۂ بود و عدم سے آزاد ہے۔ دَم کے جانے کے بعد بھی دل (روح) باقی رہتا ہے۔

چہ غم داری؟ حیات دل ز دم نیست — کہ دل در حلقۂ بود و عدم نیست
مخور اے کم نظر اندیشۂ مرگ — اگر دم رفت دل باقیست غم نیست!

سائنس نے روحانی وجود سے بیسویں صدی کے آخر میں انکار کیا تھا لیکن اب اس کے نقطۂ نظر میں بنیادی تبدیلی نظر آ رہی ہے۔ اب آج سائنس کے بڑے بڑے ماہر یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ انسانی تجربہ محض حسی نہیں ہے بلکہ روحانی بھی ہے۔ در اصل ہمارا تجربہ عبارت ہے اس تعامل سے جو ہمارے اور حوالی کے درمیان پیدا ہوتا ہے۔ اس تعامل کا ایک حصہ ان تاثرات پر مشتمل ہوتا ہے جو ہمارے اعضائے حسی کے ذریعہ لائے ہوئے محرکات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ اور جن پر غور و فکر سے ہم عالم طبیعی کی کنہ تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تجربہ اس سے زیادہ وسعت رکھتا ہے وہ تاثرات حسی کی توجیہ تک محدود نہیں ہے۔

اب سائنس کی دنیا مادی ذرات کی دنیا نہیں رہی بلکہ برقی لہروں اور موجوں کی دنیا بن گئی ہے۔ حقیقت کے لئے یہ ضروری نہیں رہا کہ وہ محسوس ہو سکے ورنہ وہ حقیقت نہ ہو گی۔ جس طرح انسانی ذہن کو مادی حوالی سے سابقہ پڑتا ہے اسی طرح

روحانی محرکات بھی ہیں جو لطیف تر ہیں۔ طبیعی علوم جب مادی حوالی کی توجیہ و توضیح کرتے ہیں تو وہ بھی ریاضیات کے رمز و اشارہ کا جامہ زیب تن کر لیتے ہیں۔ روحانی محرکات کی خصوصیت انسانی شعور میں ہمیشہ سے ایسی مرکوز رہی ہے کہ اس کو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ روحانی محرکات خودی کی تکمیل کرتے ہیں اور ان کا اعلیٰ ترین عنصر اپنے اندر الوہیت کی خصوصیات مضمر رکھتا ہے۔

اقبال کے نزدیک انسانی حقیقت روحانی ہے۔ روح ایک لطیفۂ وحدت ہے جو مادہ سے وابستہ ہے۔ روح جس مادی جسمانی قالب میں ہوتی ہے وہ عالم فطری کی ضروریات پوری کرنے کا آلہ ہے۔ چونکہ روح اپنے امکانات کو مظاہر کونیہ میں بغیر جسم کی مدد کے نہیں ظاہر کر سکتی اس واسطے ضرور ہے کہ ذات واجب کی طرح دو یا وجود ناقابل تغیر اور مطلق ہونے کے تغیر پذیر اور اضافی کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑ لے۔ وہ مادہ کو اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرتی ہے۔ آگہی اس کی خصوصیت خاصہ ہے آگہی کے ذریعہ روح اعلیٰ قوتیں اور صفات حاصل کرتی ہے۔ روح واسطہ ہے انسان اور ذات واجب کے درمیان جس کی بدولت تغیر پذیر غیر تغیر پذیر کا تصور کر سکتا ہے اسی واسطے سے جزو کل میں شریک ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ اس کا نشیمن عارضی نوعیت رکھتا ہے۔ زمانی اور مکانی حوادث کے سیل میں روح ابدی حقیقت کا دامن نہیں چھوڑتی کہ وہ خود ابدی شعلہ کا شرارہ ہے۔ انسان کے مقدر کی تکمیل کا انحصار ذات واجب پر ہے۔ وجود قدر کے تابع ہوتا ہے اور قدر ہی کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے۔ فطرت اور ذہن کی ثنویت عالم ارواح میں موت کے بعد باقی نہیں رہتی جس طرح وجود اور قدر کی ظاہری طور پر جو جدائی نظر آتی ہے وہ حیات بعد موت میں بالکل مٹ جاتی ہے

روح یا نفس بہ نسبت جسم کے باطن اور مطلق حیثیت رکھتے ہیں اور روح انسانی مظہر ہے وجود مطلق کا۔ وظیفۂ حیات یہ ہے کہ مادہ میں روحانیت پیدا کی جائے۔ تاکہ انسانی فطرت الہٰی فطرت سے نزدیک ہو جائے اور ناقابل تغیر اور مطلق کے ساتھ تغیر پذیر اور اضافی کی ہم آہنگی روح کے توسط سے برقرار رہے۔

زندگی خارجی فطرت کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اس تعلق کے ٹوٹنے کو موت کہتے ہیں۔ مادہ میں توانائی (انرجی) مختلف شکلیں بدلتی رہتی ہے۔ کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جوں جوں مادہ کی پیچیدگی میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ زندگی کی اساس کی شکلیں اختیار کرتا ہے تو اس میں توانائی کے نئے خواص ظاہر ہونے لگتے ہیں اس میں توانائی کی ایسی شکلیں ظہور پذیر ہوتی ہیں جو معمولی مادی توانائی کی معروف شکلوں سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ باوجود ان تغیرات کے جو مادہ اور توانائی دونوں میں ظہور پذیر ہوتے ہیں دونوں اپنی اپنی جگہ پر قائم و برقرار رہتے ہیں جسم اور روح بھی مادہ اور توانائی کی شکلیں ہیں جو شکلیں بدل کر برقرار رہتے ہیں۔ مرنے کے بعد بھی روحانی وجود برقرار رہتا ہے۔ انسانی وجود کا مرکز اس کی روح ہے جو ذات الہٰی کی طرح لازوال ہے۔ موت عالم معنی کے سفر سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمان غیور موت کیا شئے ہے؟ فقط عالم معنی کا سفر

انسانی خودی اپنے موضوعی تجربہ میں بھی اپنے معروضی وجود پر کامل الیقین رکھتی ہے چاہے اس کو ٹھیک ٹھیک الفاظ کے ذریعہ سے ظاہر نہ کر سکے۔ جب ہم اپنی 'انا' کا تصور قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو اس میں ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جس پر چشم تصور ٹھہر سکے لیکن باوجود اس کے احساس ذات ایسی حقیقت ہے جس کا انکار ممکن نہیں۔ انسانی

وجود کو بغیر عشق و وجدان کے نہیں سمجھا جا سکتا۔ علم کے ذریعہ ہیوم نے زندگی کو سمجھنے کی کوشش کی تو وہ اس نتیجہ پر پہونچا: "جب میں اپنے آپ میں جسے میں ذات کہتا ہوں غوطہ زن ہوتا ہوں تو اپنے سوا کسی اور ہی چیز سے دوچار ہوتا ہوں۔ یا گرمی یا سردی یا روشنی یا سایہ یا محبت یا نفرت یا کرب یا انبساط کی کیفیتیں مجھے ملتی ہیں۔ میں اپنے آپ کی کبھی بھی گرفت نہیں کر سکتا اور سوائے ادراک کے مجھے کسی شئے کا مشاہدہ نہیں ہوتا۔" خودی یا ذات پر ہیوم کا یہ اعتراض تجربی فلسفہ کی رو سے ہے جو صحیح نہیں ہے۔ اگر خودی کو علم کی معروضی اشیاء میں تلاش کیا جائے گا تو ہرگز اس کا پتہ نہیں لگ سکتا۔ اس کا علم اس طور پر ممکن نہیں جس طرح خارجی اشیاء کا۔ خودی احساس نہیں لیکن بغیر اس کے احساس کوئی وجود نہیں رکھ سکتا۔ تجربہ کے نقطۂ نظر سے بھی اس سے انکار کرنا محال ہے۔ ہماری ذات عمل و تجربہ کرنے والی اور علم حاصل کرنے والی بھی ہے۔ خودی کی بدولت ہی ہمارے وجود کی اندرونی وحدت قائم و استوار ہوتی ہے۔ خودی ارادہ کی شکل میں بہت ہی نمایاں طور پر ہمارے سامنے ظاہر ہوتی ہے۔ اس کی سب سے زیادہ نمایاں صورت جذبہ عشق میں ظاہر ہوتی ہے جبکہ شخصیت کی ساری صلاحیتیں جو بالقوہ تھیں بالفعل ہو جاتی ہیں اس طرح خودی کی قوت شعوری میں عالمگیر روحانی قوت کے تخلیقی عناصر اپنا اظہار کرتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ زندگی کی ظاہری بنیاد مادی ہے لیکن شعوری قوت کے ذریعہ اس کا تحقق انفرادی زندگی میں ممکن ہوتا ہے۔ اس کا سب سے زبردست محرک جذبہ یا عشق ہے جو اس امر کا ضامن ہے کہ زندگی اپنی محدود بنیادوں پر لامحدود تجربات حاصل کر سکتی ہے۔ جذبہ و شوق کی حالت ہمارے

احساس ذات کو اور بھی زیادہ قوی اور شدید بنا دیتی ہے۔ دیکارت نے کہا تھا کہ "چونکہ میں فکر کرتا ہوں اس واسطے میں ہوں" لیکن اقبال اس کے برخلاف کہتا ہے کہ "چونکہ میں عشق کرتا ہوں اس واسطے میں ہوں"۔ یہ عشق نہ صرف زندگی کی ضمانت ہے بلکہ حیات بعد موت بھی اسی کی بدولت ممکن ہوئی۔ اپنے وجود کے متعلق فکر چاہے کتنے شبہات پیش کرے لیکن عشق اس کو تسلیم کرا کے ہی چھوڑتا ہے۔

از عشق ہویدا شد این نکتہ کہ ہستم من
در بود و نبود من اندیشہ گماں ہا داشت

عشق سے زندگی میں استحکام اور موت کے بعد کی زندگی پر اعتبار پیدا ہوتا ہے۔ زمانہ اس کا غلام ہے اس واسطے کہ زمانہ سے وہ بالاتر اور روح کا حقیقی جوہر ہے۔

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانہ کی رَو
عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

اقبال نے عشق کو ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید بتایا ہے۔ اس کے خورشید کے آگے شام اجل کو خجالت کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

ہے ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق
عقل انسانی ہے فانی زندۂ جاوید عشق

عشق کے خورشید سے شام اجل شرمندہ ہے
عشق سوز زندگی ہے تا ابد پایندہ ہے

عشق انسانی روح کی شدید جدو جہد اور جوش کی حالت ہے جو اپنے منشا کے مطابق جسد خاکی کو جدھر چاہتی ہے لے جاتی ہے اور نظام تکوینی کے جن مقاصد کے لئے استعمال کرنا چاہتی ہے استعمال کرتی ہے۔ ہر شخص کی زندگی وہی ہوگی جیسا کہ اس کا عشق ہوگا۔ انسانی زندگی کی تمام تر آزادی کا انحصار اصول

محبت پر ہے۔ انسان جس چیز سے محبت کرتا ہے اسی کے ضمن میں اس کو حقیقی اور تخلیقی آزادی محسوس ہوتی ہے اور اسی چیز کو انسان اپنی سمجھتا ہے جو اسنے آزادی کے ساتھ خود اپنی کوشش سے حاصل کی ہو۔ علم غیر تخلیقی ہے، اس کے مقابلہ میں عشق تخلیقی حیثیت رکھتا ہے، علم سراپا حجاب ہے اور عشق سراپا حضور۔

علم مقام صفات، عشق تماشائے ذات ۔۔۔ عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب ۔۔۔ عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات
عشق سراپا حضور علم سراپا حجاب ۔۔۔ بندۂ تخمین و ظن کرم کتابی نہ بن

موت کے بعد شخصیت کے تسلسل کو باقی رکھنے کا ذریعہ بھی عشق ہے۔ اس کی بدولت کائنات کے نظام مقاصد میں خودی اپنی جگہ پیدا کر لیتی اور موت کے صدمہ کو برداشت کرکے زندگی کو امکانات کے نئے راستہ پر ڈال دیتی ہے! آدمی کا جسم مٹی میں مل جاتا ہے لیکن اس کی روح کو عشق کے لطیفۂ نورانی کے ذریعہ ان امور کی تکمیل کے لئے فراغت مل جاتی ہے جو اس کا اصلی جوہر ہیں اور جو اس کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں۔ عشق اور بقائے حیات کے متعلق اقبال نے نکلسن والے خط میں اس طرح اظہار خیال کیا ہے :۔ "انسان میں وجود کا مرکز شخصیت یا ایغو کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ شخصیت ایک جوش یا جدوجہد کی حالت ہے شخصیت کا وجود اسی وقت تک ہے جب تک کہ جوش وجہد کی یہ حالت برقرار رہے۔ چونکہ شخصیت کی کیفیت انسان کی اعلیٰ ترین متاع ہے اس واسطے اس کا فرض ہے کہ اس کا اہتمام کرے کہ اس میں ڈھیل نہ پڑنے پائے۔ وہ چیز جو اس جوش وجہد (ٹنشن) کی حالت کو برقرار رکھ سکتی ہے وہی ہمیں غیرفانی بنا سکتی ہے۔ غرضکہ شخصیت کے تصور کی بدولت

ہمیں ایک معیار قدر مل جاتا ہے جس سے ہم خیر و شر کے مسئلہ کی جانچ کر سکتے ہیں۔ جو چیز شخصیت کو مستحکم کرنے والی ہے خیر ہے اور جو چیز اس کو کمزور کرتی ہے وہ شر ہے۔

جس طرح خودی کی آزادی کے مسئلہ میں مادہ کا ہمیں سامنا کرنا پڑتا ہے اسی طرح شخصیت کے لافانی ہونے پر بحث کرتے وقت ہمیں زمانہ کے تصور سے سابقہ پڑتا ہے برگسوں نے ہمیں بتایا ہے کہ زمانہ کوئی لامحدود خط نہیں ہے (مکانی لحاظ سے) جس میں سے ہم گذرنے پر مجبور ہیں۔ شخصی بقا ایک آرزو ہے جس کو وہی حاصل کر سکتا ہے جو اس کے لئے جدو جہد کرے۔ اس کا انحصار اس پر ہے کہ ہم اپنی زندگی میں فکر و عمل کے ایسے طریقے اختیار کریں جن کی بدولت شخصیت کی جوش و جہد کی حالت برقرار رہ سکے۔ بدھ مت، ایرانی تصوف اور اسی قبیل کے دوسرے اخلاقی نظام ہمارے مقصد کے لئے مفید نہیں ہیں لیکن ہم انہیں بالکل بے کار بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ زبردست عملیت کے دور کے بعد ہمیں خواب آور دواؤں کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ فکر و عمل کی یہ صورتیں زندگی کے دنوں کے لئے راتیں ہیں۔ غرضکہ اگر ہمارے عمل کا مقصد یہ ہے کہ شخصیت کے جوش و جہد کی حالت برقرار رہے تو موت کا صدمہ بھی اس کو متاثر نہیں کر سکے گا۔ موت کے بعد ایک وقفہ ممکن ہے جسے قرآن برزخ کہتا ہے جو موت اور حشر اجساد کے درمیان ہے اس وقفہ میں وہی خودیاں باقی رہ سکیں گی جنہوں نے موجودہ زندگی میں اس کے متعلق اہتمام کر لیا ہوگا۔ اگرچہ زندگی کو اپنے عمل ارتقاء میں، اعادہ و تکرار پسند نہیں ہے تاہم برگسوں کے فلسفہ کی رو سے جیسا کہ ولڈن کار نے لکھا ہے حشر اجساد بھی عین قرین قیاس ہے۔

زمانہ کو جب ہم لمحوں میں تقسیم کرتے ہیں تو ہم اس کو مکانی تصور کر لیتے ہیں اور پھر

اس پر قابو حاصل کرنا ہمارے لئے دشوار ہو جاتا ہے۔ در اصل حقیقی زمان تک ہماری رسائی اس وقت ممکن ہے جبکہ ہم اپنے وجود کی گہرائیوں پر نظر ڈالیں۔ حقیقی زمان اور زندگی کا بقا شخصیت کی اس جوش و جہد کی حالت کو برقرار رکھنے ہی سے ممکن ہے جو اس میں پیدا ہو چکی ہو۔[۵]

یہ جوش و جہد کی حالت عشق ہے جو زندگی کو دوام بخشتا ہے۔ اس کی بدولت موت ایک مقام حیات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ اس سے عشق اپنا امتحان ثبات کرتا ہے۔ زندگی انسانی خودی کے عمل کی جولانگاہ ہے اور موت آزمایش ہے اس کی جہد بقا کی۔ موت زندگی کی نفی نہیں بلکہ اس کے عمل تسلسل کا ایک مظہر ہے اس واسطے کہ اس کا نشیمن ابدی حریم ذات سے وابستہ ہے۔ جب یہ ہے تو خاک لحد کی تاریکی اس کا انجام نہیں ہو سکتا۔

خودی ہے زندہ تو ہے موت اک مقام حیات ۔۔۔ کہ عشق موت سے کرتا ہے امتحان ثبات
خودی ہے مردہ تو مانند کاہ پیش نسیم ۔۔۔ خودی ہے زندہ تو سلطان جملہ موجودات
حریم ذات ہے اس کا نشیمن ابدی ۔۔۔ نہ تیرہ خاک لحد ہے نہ جلوہ گاہ صفات

حیات بعد موت کے متعلق خالص مابعد الطبیعی دلائل سے شاید انسان کو کبھی بھی پوری طرح تشفی نہ ہو سکے گی اور نہ اس کی نسبت اس کا عقیدہ استوار ہو سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ فکر میں ابن رشد نے فلسفیانہ طور پر اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی تھی لیکن وہ اس میں کامیاب نہیں ہوا۔[۶] آج کل کی مادہ پرستی کا دعویٰ ہے کہ ذہن یا روح محض دماغ کی فعلی حالت ہے اور موت کے بعد جب دماغ کی یہ حالت

---

۵ اسلامی الہیات کی جدید تشکیل ص ۱۰۵

باقی نہیں رہتی تو ذہن یا روح کا وجود بھی باقی نہیں رہتا اس لئے کہ بغیر جسم کے اس کے وجود کا تصور ممکن نہیں۔ برخلاف اس کے اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ انسانی روح مرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ اس نظریہ کی تائید جدید نفسیات سے ہو رہی ہے۔ ماہرین نفسیات اس پر متفق نہیں ہیں کہ شعور کا تعلق صرف دماغ سے ہے۔ جس طرح برقی رو کی توانائی (انرجی) بظاہر موصل (کنڈکٹر) میں ہوتی ہے لیکن فی الحقیقت اس میں نہیں ہوتی بلکہ چاروں طرف کی فضا میں ہوتی ہے۔

اسلام میں انسانی انجام کی جو توجیہہ پیش کی گئی ہے وہ حیاتیاتی بھی ہے اور اخلاقی بھی۔ حیاتیاتی اس معنی کر کے کہ قرآن پاک میں برزخ کا ذکر ہے جو موت اور قیامت کے درمیان ایک درمیانی وقفہ ہے[1]۔ اقبال کے نزدیک قیامت کا اسلامی تصور مسیحی تصور سے مختلف ہے۔ اسلام میں حیات نظام تکوینی کا ایک عالمگیر مظہر ہے جس کا اطلاق نہ صرف انسانوں پر ہوتا ہے بلکہ فطرت کی تمام ذی روح ہستیوں پر۔ انسانی روح (انا) کی زمانہ میں ابتدا ہوتی ہے اور زمان و مکان کے نظام طبیعی میں ظاہر ہونے سے قبل اس کا وجود نہیں تھا۔ پھر مرنے کے بعد روح کا عالم طبیعی میں دوبارہ آنا ممکن نہیں جیسا کہ عقیدہ تناسخ کے ماننے والے کہتے ہیں۔ دراصل انسان کا محدود ہونا اس کی نجات کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ انسان اپنی انفرادی حیثیت سے خالق کائنات کے آگے جوابدہ ہوگا۔ کوئی دوسرا اس کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ (ووفیت کل نفس ما عملت) ہر ایک کو اپنا بوجھ خود ہی سنبھالنا ہوگا۔ ہر ایک کو اپنے گزشتہ اعمال کے نتائج بھگتنا پڑیں گے اور اپنے

---

[1] اسلامی الہیات کی جدید تشکیل۔ ص ۱۰۹۔

مستقبل کے روحانی امکانات پر حکم لگانا ہوگا جیسا کہ قرآن پاک میں بصراحت مذکور ہے۔ وکل انسان الزمناہ طائرہ فی عنقہ ونخرج لہ یوم القیامۃ کتابا یلقاہ منشورا اقرا کتبك کفیٰ بنفسك الیوم علیك حسیبا (ہر شخص کے عمل کو ہم نے اس کی گردن میں چپکا دیا ہے۔ قیامت کے روز ہم اس کے سامنے ایک لکھی ہوئی کتاب پیش کریں گے اور کہیں گے کہ اپنی کتاب کو پڑھ۔ آج تیرا نفس ہی تیرا حساب کرنے کو کافی ہے)

اسلامی عقیدہ میں نجات یہ نہیں کہ انفرادی خودی گم ہو جائے بلکہ اس کی یکتائی اور استحکام میں اور اضافہ ہوگا۔ قیامت بھی ان خودیوں کے اطمینان کو متاثر نہیں کرسکے گی جنھوں نے عشق کے ذریعہ گہرائی اور جوش وجہد کی کیفیت پہلے سے پیدا کرلی ہوگی۔ ذات باری کا دیدار بھی خودی اپنی ہستی کو برقرار رکھ کر کرے گی۔ بعض کا یہ اعتراض ہے کہ محدود لامحدود کا دیدار کیسے کرسکتا ہے تو اس کا جواب اقبال نے یہ دیا ہے کہ ذات باری کی لامحدودیت مکانی نہیں تصور کرنا چاہیئے۔ اس کی لامحدودیت کو اندرونی شدت اور عُمق کے نقطۂ نظر سے تصور کرنا چاہیئے نہ کہ وسعت کے نقطۂ نظر سے۔ اس طرح ایک محدود خودی لامحدود ایغو کا قُرب حاصل کرسکے گی۔[1]

اقبال کے ہاں بعض جگہ یہ نکتہ بھی ملتا ہے کہ حیات بعدِ موت مشروط ہے۔ صرف وہی اشخاص مرنے کے بعد باقی رہیں گے جنھوں نے اپنی خودی کو مستحکم کرلیا ہوگا۔ بقول اقبال "شخصی بقا ہمیں بطورحق کے نہیں حاصل ہوسکتا' اس کو جدوجہد سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ انسان اس کا امیدوار ہوسکتا ہے"[2] اگر زندگی میں عشق وعمل کے ذریعہ

---

[1] اسلامی الہیات کی جدید تشکیل۔ ص ۱۱۲

[2] " " " " ۔ص ۱۱۳

خودی اتنی مستحکم ہوگئی ہے کہ وہ موت کے طبعی زوال و تحلیل کے صدمہ کا مقابلہ کرسکتی ہے تو وہ عالم برزخ میں داخل ہوجائے گی جو ایک قسم کا عالم شعور ہے۔ یہاں زمان و مکان کے متعلق خودی کا شعور وہ نہیں ہوگا جو مادی زندگی کی حالت میں تھا۔ ہمارا موجودہ تصورِ زمانی ہمارے افعال اعضا کا رہین منت ہے۔ شعور کی تبدیلی کا ہم بعض اوقات خواب کی حالت میں تجربہ کرتے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ زمانہ کے معیاروں میں اختلاف ممکن ہے۔ عالم برزخ میں روح انسانی کے لئے حقیقت کی نئی شاہراہیں کھل جاتی ہیں۔ یہاں بھی خودی اپنے جد و جہد کے سلسلے کو جاری رکھتی ہے جب تک کہ وہ اپنے روحانی وجود کو اور زیادہ مستحکم نہ کرلے۔ موت کے بعد زندگی کوئی خارجی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایغو کے عمل حیات کا تکمیل پذیر ہوتا ہے۔ ایغو کا بقا جسدی وجود کے ساتھ وابستہ نہیں ہے۔ جسمانی وجود کے تحلیل ہوجانے کے بعد بھی روحانی وجود باقی رہ سکتا ہے۔ ہم جسم کے بغیر روح کا تصور کرسکتے ہیں اگر موجودہ طبیعی حوالی کے علاوہ دوسرے حوالی کو تسلیم کرلیں جو طبیعی مقولات (کے ٹے گریز) اور زمان و مکان سے ماورا ہیں[1]۔ یہ خیال کرنا کہ موجودہ انسان کی ذہنی اور جسدی ساخت حتمی اور قطعی ہے اور اس کے بعد ارتقا کی کوئی منزل باقی نہیں رہی سراسر غلط مفروضہ ہے۔ اس مفروضہ کے تحت موت پر جب حیاتیاتی نقطۂ نظر سے غور کیا جاتا ہے تو اس میں کوئی تعمیری اور ایجابی پہلو نہیں دکھائی دیتا۔ حالانکہ اس کا عقلی امکان ہے کہ موت زندگی کی ایک منزل ہو۔ انسان کے ماضی کو دیکھتے ہوئے یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اس کے جسدی انتشار سے اس کے سفرِ حیات کا خاتمہ ہوجائے۔ فعال خودی زندگی میں بھی جسم کے ماورا اپنا وجود قائم کرلیتی ہے۔ وہ

---

[1] اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل۔ ص ۱۱۶۔

جسم سے آزاد ہو کر عمل کر سکتی ہے۔ یہ روحانی ماورائیت زندگی میں بتدریج حاصل ہوتی ہے۔ جسم میں روح کے جاری و ساری ہونے کا تصور ذات باری کے کائنات میں جاری و ساری ہونے کے مماثل ہے۔ جس طرح ذات باری کی ماورائیت باوجود جاری و ساری ہونے کے برقرار رہتی ہے، اسی طرح روح کی ماورائیت بھی قائم رہتی ہے۔ یہ تو زندگی کا تجربہ ہے کہ ذہن اپنی روحانی ترقی اور نشوونما کے ساتھ ساتھ جسم سے ماوراء ہو جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ جسم سے آزاد ہو کر روح کی قوتوں میں اور زیادہ اضافہ ہو جائے۔ اور چونکہ انسان اپنی عملی اور روحانی زندگی کی اندرونی کیفیات کو صرف اپنی خودی کے حوالہ ہی سے سمجھ سکتا ہے جو جوہر حیات ہے، اسی طرح موت کے بعد بھی جب زمان و مکان کا طبیعی پردہ اٹھ جاتا ہے تو خودی کے توسط ہی سے حیات اپنا تسلسل برقرار رکھتی ہے۔ خودی میں یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ اپنے تجربوں کے حدود کے ماوراء پہنچ جائے اور عالم امر کی رازداں بنے۔ غرض کہ زندگی اگر عالمگیر تخلیقی قوت کی مظہر ہے تو جسدی انتشار سے اس کا خاتمہ نہیں ہو سکتا اور خودی جیسی بیش بہا چیز موت کے صدمہ سے تباہ و برباد نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ وہ نظام تکوینی کی جان ہے

ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی\
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

اقبال کے مابعد الطبیعی تصورات کا مرکزی نقطہ خودی ہے جس کے سب بے پایاں امکانات کی اس نے پردہ کشائی کی ہے۔ خودی میں

صرف کائنات کی تسخیر کی صلاحیتیں ہی نہیں ہیں بلکہ اپنے سب سے بڑے مد مقابل موت پر بھی قابو پانے کی قابلیت بدرجۂ اتم موجود ہے تاکہ اس کے ارتقاء کی کوئی منزل آخری منزل نہو۔

لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے — اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے
مہ و ستارہ مثال شرارہ یک دو نفس — مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے
فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا — ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

تمت

مطبوعہ اعظم اسٹیم پریس گورنمنٹ ایجوکیشنل پرنٹرز حیدرآباد دکن

۱۳۵۱ف